KIRKE OG KULTUR



INNHOLD:

H. FUGLSANG DAMGAARD: Privatskriftemaalets væsen og nødvendighed 513
EIVIND BERGGRAV: Bønn — bare med ord? 532
INGEBORG FLOOD: Prestefolk på bryllupsreise. Av Inger Floods dagboksoptegnelser i 1838 544
EINAR MOLLAND: Deutsche Christen 553
ARNE FJELLBU: Presten og lægen møtes 561
INGJALD NISSEN: Typelære og metodeproblemer 567
Litteratur anmeldt av: S. Bretteville Jensen 576

HEFTE 9  NOVEMBER 1933  40. ARG.

REDAKTØR: EIVIND BERGGRAV

Kirke og kultur utkommer med 1 hefte hver måned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10.oo pr. år, utlandet kr. 12.50. Kan bestilles på postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspedisjonen, Rådhusgaten 30B

PRIVATSKRIFTEMAALETS VÆSEN OG NØDVENDIGHED

Af H. FUGLSANG DAMGAARD

I.

I tidens løb er en hel række funktioner, som oprindelig udøvedes af kirken, gledet over paa andre hænder. Det er saaledes tilfældet med undervisning og forsorg; men i vore dage staar vi overfor den overraskende kendsgerning, at et omraade af menneskelivet, som man hidtil har betragtet som kirkens opgave i ganske særlig forstand, er ved at gaa over til andre. Det er sjælesorgen. Det er en kendsgerning, at vor tid kender en hel række former for sjælesorg, der ikke har det mindste med kirken at gøre, ja stiller sig i et bevidst modsætningsforhold til denne. Store skarer af vor tids mennesker har vendt ryggen til kirkens forkyndelse; større er den skare, der giver afkald paa dens sjælesorg. Det vil ikke sige, at man giver afkald paa enhver form for sjælesorg overhovedet. Der gives en «verdslig» sjælesorg. Det er ikke præsten man søger som sjælesørger, men lægen, pædagogen, psykoanalytikeren. Sjælesorgens maal er blevet sjælelig hygiejne. Dens opgave bestaar i tilberedelsen af en diæt for sjælen, i en harmonisering af dens disharmoniske kræfter. Subjektet for sjælesorgen er mennesket, der har studeret sjælelivet og dets love, og som paa grundlag af dette studium er i stand til at stille diagnosen i tilfælde af sjælesygdom og formaar at forordne de rette lægemidler. Objektet er det sjælesyge, disharmoniske menneske. Maalet er en genoprettelse af den forstyrrede ligevegt enten ved hjælp af videnskabens egne hjælpemidler eller med støtte af religiøse kræfter. Sjælesorgen behøver ikke at være kristelig, fordi den tager religiøse livskræfter i sin tjeneste. Den afgørende forskel mellem verdslig og kristelig sjælesorg beror paa deres forskellige sigte, om den nemlig blot tager sigte paa mennesket i og for sig eller paa mennesket i dets forhold til Gud. Verdslig sjælesorg er efter sit væsen antropocentrisk.

Denne antropocentriske opfattelse, der betragter mennesket som selvformaal og som udrustet med suveræn selvbestemmelsesret, maa kirken imidlertid principielt afvise. Den kender ikke mennesket som selvstændigt væsen, men kun som afhængigt af Gud, hvad enten den enkelte saa er sig dette afhængighedsforhold bevidst eller ej. Enhver som helst anden forstaaelse af mennesket maa kirken afvise som usand. I overensstemmelse hermed bliver dens sjælesorg ikke antropocentrisk, men theocentrisk.

Hvor mennesket således rykkes ud af den blotte relation til sig selv eller sine medmennesker og forstaas i korrelation til Gud, støder vi øjeblikkelig paa en kategori, som den verdslige sjælesorg ikke tager med i betragtning: det er synden, synden som den sønderknusende virkelighed, der skiller mennesket fra Gud. Med denne tilsyneladende saa dagligdags sætning er alt sagt om alle. Thi saa er det ikke mere et spørgsmaal om større eller mindre sjælelig ligevægt; saa lyder dommen kategorisk: Alle har syndet, og ære fattes dem for Gud. Og det er ikke blot denne eller hin, der trænger til sjælepleje, men alle uden undtagelse har brug for sjælesorg. Overfor dette sønderbrudte forhold mellem Gud og mennesket kan kun Gud selv være sjælesørger. Maalet for hans sjælesorg er en genoprettelse af alt det, som synden har ødelagt. Denne genoprettelse forudsætter, at Gud er villig til at bevare sit forhold til mennesket trods synden. Og det gør Gud, idet han i sin grænseløse kærlighed staar rede med syndernes forladelse og altid er villig til at tilsige den til enhver, der begærer den. Men den begæres kun, kan kun begæres af den, som erkender, at han ikke kan leve uden den, altsaa af den, der er kommet til erkendelse af, at det ikke er en eller anden sjælelig disharmoni, men derimod synden, som er grundskaden i hans liv. «Dersom vi siger, at vi ikke har synd, bedrager vi os selv, og sandheden er ikke i os. Dersom vi bekender vore synder, er han trofast og retfærdig, saa at han forlader os synderne og renser os fra al uretfærdighed». (1. Johs. 1, 8—9). Her staar vi ved kærnen i al kristelig sjælesorg. Dens subjekt er Gud, dens objekt er synderen, dens formaal er syndernes forladelse. Syndserkendelse og syndsforladelse træder frem for os som hovedstykkerne i den kristne sjælesorg; men de er ogsaa ho-

vedstykkerne i skriftemaalet, og vi er da naaet til den erkendelse, at sand kristelig sjælesorg efter sit væsen maa være skriftemaal.

Den umiddelbare slutning, som vi nu videre drager af denne erkendelse, maa blive den, at skriftemaalet er et anliggende mellem mennesket og Gud. Thi Gud er altid syndsforladelsens subjekt. Men Gud møder ikke den enkelte umiddelbart med sin tilsigelse af syndernes forladelse; han kommer i sit ord; og dette ord har han betroet sin menighed; men menigheden er ikke et almen-begreb; den er den virkelighed, der er redskab for ordets forkyndelse og sakramenternes forvaltning. De konkrete redskaber er de mennesker, som forkynder ordet og forvalter sakramenterne. Det ord, der er Guds ord, den tilsigelse, som er Guds tilsigelse, er lagt i menneskers mund. Men dermed forandres intet ved den centrale kendsgerning, at syndsforladelsens subjekt er Gud. Fuldmagten til at tilsige syndernes forladelse kan intet menneske tage af sig selv, men Gud har i sin naade overdraget denne fuldmagt til mennesker.

Synden kan ses under et dobbelt synspunkt. Den er en habitus hos mennesket, en beskaffenhed ved mennesket i al almindelighed. Denne dom er ikke en menneskelig dom, der udspringer af en psykologisk analyse af menneskets sjæleliv, men det er Guds dom over mennesket, som vi maa bøje os for. Til denne almindelige syndige tilstand svarer det almindelige skriftemaal og den almindelige tilsigelse af syndernes forladelse. Set under dette synspunkt er der ingen forskelle mellem mennesker. Men forskellen kommer øjeblikkelig frem, naar synden ikke mere betragtes som habitus, men ses i dens konkrete fremtræden i skikkelse af enkelte synder. Saa er ikke to mennesker ens. Enhver har sine individuelle vanskeligheder at kæmpe med. Mangfoldige mennesker føler sig overvældet af en ganske bestemt form for synd. Til disse ganske bestemte, individuelle vanskeligheder svarer det individuelle skriftemaal, privatskriftemaalet. Dets nødvendighed beror paa, at det ikke blot er mennesket som menneske i almindelighed, men som konkret individ, der trænger til at faa forladelse ikke blot for *synden,* men for de enkelte synder. Sjælesørgerens opgave bliver netop ofte sværest der, hvor det drejer sig om at give et menneske nyt mod til at leve videre til trods for, at det har været og

maaske endnu er slavebundet af en ganske bestemt synd. Dette mod vindes kun, hvor der er frimodighed til at tro paa, at ogsaa denne synd er forladt af Gud. Vi mener, at privatskriftemaalet har sin dybeste kilde i et oprindeligt forhold mellem Gud og den enkelte, hvoraf saa ganske vist følger, at det maa betragtes som et uopgiveligt led i kirkens arbejde. Denne væsensnødvendighed stadfæstes af de faktiske kendsgerninger. Allerede i Nye Testamente findes et saadant skriftemaal omtalt. «Bekender derfor synderne for hverandre, og beder for hverandre, for at I maa blive helbredede». (Jak. 5, 16).

Men vi kan nu gaa et skridt videre og sige, at dersom den sande forstaaelse af mennesket bestaar i en erkendelse af dets bundethed til Gud, og naar skriftemaalet har sin egentlige kilde i dette oprindelige gudsforhold, som under ingen omstændigheder kan ophæves, saa maa en erkendelse, i det mindste en brudt erkendelse af skriftemaalets nødvendighed ogsaa kunne bryde frem der, hvor dette oprindelige afhængighedsforhold ikke er erkendt. Den mulighed kan tænkes, at skriftemaalets praktiske betydning kan fremdrages, uden at den dybeste og sidste grund for dets nødvendighed forstaas. Det forekommer os, at vi her staar overfor en forklaring af den moderne psykologis belysning af skriftemaalets betydning, som berettiger ogsaa den kristne sjælesørger til at indoptage dens metoder i det mindste som hjælpemidler.

Man møder ofte fra teologiens side i skarp form den paastand, at kristelig sjælesorg og psykologi er hinanden uvedkommende. En absolut adskillelse i denne skarpe form kan ikke opretholdes og har heller aldrig været opretholdt. Men psykologisk viden er i den kristelige sjælesørgers haand altid kun et middel, aldrig formaal, og den maa aldrig stille den kristelige sjælesorgs egentlige hensigt i skyggen. Naar dette princip overholdes, kan sjælesørgeren drage nytte af psykologien og psykoterapien. Kristelig sjælesorg maa altid søge mennesket der, hvor det staar. Ogsaa den kristne sjælesørger vil komme i forbindelse med mange mennesker, der næppe har nogen egentlig syndsbevidsthed. Men det udelukker ikke, at de kan være forpinte i sjæl og sind, at de er ved at segne under deres byrde, ved at fortvivle i kampen med deres vanskeligheder. Ogsaa de trænger til hjælp, og det er Guds vilje, at de skal hjælpes. Det er

netop kærlighedens væsen at være rede til at hjælpe uden at spørge om betingelser. Under kærlighedens vejledning kan mennesket muligvis finde ind til sig selv, ikke blot til sine egne kræfter, men til en erkendelse af, at det ingen kræfter har, men kun kan eksistere i afhængighed af Gud. Det vilde være ensbetydende med en fuldstændig misforstaaelse af vor tids aandelige situation, dersom kirken udelukkende vilde søge et tilknytningspunkt for sin sjælesorg i menneskenes syndsbevidsthed. En saadan findes overhovedet ikke i vide kredse, og hvem garanterer for, at den er ægte og derfor egnet som tilknytningspunkt, hvor den findes. Det kunde jo være den sjælesørgeriske opgave, som er henlagt til vor tid, at gøre bod for mange forsømmelser ved paa ny under frygt og bæven at opdrage til syndsbevidsthed. Kirken har ikke lov til at sige: hvor der ikke er syndsbevidsthed, har jeg ikke noget at gøre. Saa vilde den gaa udenom sit ansvar. Den gennemskuer — eller burde i hvert tilfælde gennemskue — sammenhængen mellem al livets lidelse og nød og saa synden, og derfor bør enhver form for lidelse og nød være genstand for dens omsorg, og hjælp i al nød er en tjeneste for Gud, ogsaa der, hvor hjælpen ikke faar direkte «religiøs» betydning. I den forstand gives der dybest set overhovedet ingen «verdslig» sjælesorg. I enhver situation, hvor næsten hjælper sin næste, hvor en broder rækker sin broder broderhaand, sker Guds vilje, selvom ingen af parterne skænker det en tanke eller er sig denne side af deres handlen bevidst. Men hvor det forstaas, at syndsbevidstheden er forudsætning for al sjælesorg i dybeste forstand, forstaas samtidig, at kirken er den eneste, der er i stand til at øve den. Den er jo den eneste faktor, der regner med synden som en virkelig magt i tilværelsen og derfor den eneste, der kan opdrage til syndsbevidsthed. Den er overbevist om, at vurderingen af misgerningen som synd ikke er et lavere, men tværtimod et højere trin, ja faktisk det trin, hvor Gud først fatter velbehag i mennesket. Syndsbevidsthed er nemlig udtryk for menneskets rette selvforstaaelse: at det er borte fra Gud og kun kan komme til ham ved hjælp af naaden. Hvor den rette syndsbevidsthed som en erkendelse af menneskets absolutte intethed og afmagt ikke er til stede, er farisæismen ikke udryddet. Der kan Guds kærlighed endnu ikke komme til; men ikke desto

mindre elsker Gud ogsaa dette menneske og ønsker at føre det derhen, hvor han kan faa lov til at hjælpe det. Synden maa blive bevidst som skyld, for at den kan blive tilgivet. Vi siger sammenfattende, at vi skylder hjælp i al sjælenød, men hvor sjælenøden bliver dybest, hvor synden er erkendt som den magt, der skiller fra Gud og dermed gør livet til et helvede, der maa sjælelægen blive sjælesørger.

Om psykologien i al almindelighed maa siges, at den beskriver det faktiske. Den nyere psykologi i form af psykoanalyse og individualpsykologi forsøger at give en beskrivelse af psykens formale struktur og de af denne struktur følgende funktioner. For saa vidt psykologien lige som enhver videnskab holder sig til det faktiske uden at indlade sig paa vilkaarlige fortolkninger af det, hvor den opdager kendsgerninger og i ærefrygt bøjer sig for dem, vil en kristelig tilværelsestydning anerkende, at den opdager et stykke af Guds skaberordning. De herskende love vil den opfatte som et udtryk for Guds vilje, som den underordner sig i ærbødig lydighed. Ogsaa disse love er, trods skabningens fald og forkrænkelighed, en afglans af det evige. Og hvad disse love kræver, maa være et udtryk for, hvad Gud vil. Til en vis grad maa Guds vilje, saaledes som den klart træder os i møde i ordet, ogsaa afspejle sig i den orden, Gud har givet for naturens og sjælens udvikling.

Det kan derfor heller ikke være en tilfældighed, at kravet om skriftemaal, som vi har erkendt som den kristelige sjælesorgs kærne, ogsaa møder os udenfor kristendommen. Guds verden er een. Naar i vore dage fordringen om en genoplivelse af privatskriftemaalet fremsættes — og ofte med større styrke end nogensinde før — beror det for en stor del paa, at den moderne psykologi har tegnet et billede af sjælens struktur, som viser os, at den ligefrem er anlagt paa og kræver skriftemaalets udøvelse som et led i omsorgen for sjælelig sundhed. Der tales ofte om en «ny psykologi» i modsætning til den gamle. William James lægger fingeren paa den afgørende forskel ved at henlede opmærksomheden paa, at det største fremskridt, der er sket indenfor psykologien i den tid, han har beskæftiget sig med denne videnskab, er opdagelsen af det ubevidste sjæleliv. Uden her at komme nærmere ind paa de forskellige metoder, ved hvis hjælp det ubevidstes eksistens er blevet paavist, og uden at un-

dersøge nærmere, hvorvidt anvendelsen af ordet «det ubevidste» er berettiget eller ej, tør det sikkert betragtes som et blivende resultat af forskningen, at den har stillet os overfor en kendsgerning, som vi ikke længer kan komme udenom, netop fordi det drejer sig om en kendsgerning, og denne kendsgerning er ikke en irrelevant størrelse; der bestaar en dynamisk vekselvirkning mellem det bevidste og det ubevidste, som medfører, at individets bevidste liv i vid udstrækning beherskes af ubevidste indflydelser, som vedkommende hverken kender eller er herre over. Freud gør opmærksom paa den for det menneskelige hovmod saare ydmygende kendsgerning, at mennesket ikke engang er herre i sit eget hus. Vi kender alle psykoanalysens teori om fortrængningen, som i korthed gaar ud paa, at mennesker ofte i stedet for at søge et bevidst, modigt og ærligt opgør med deres vanskeligheder, borttrænger dem til det ubevidste. Saa er konflikten ganske vist overstaaet for øjeblikket, men den er ikke, som man tidligere fejlagtigt har ment, bragt ud af verden. Den pinlige oplevelse har taget sin stærke affektbetoning med ned i det ubevidste, hvor den paa grund af det ubevidstes ejendommelige syntetiske kraft kan blive kærnen i et kompleks, der bliver udgangspunkt for varig sjælelig og legemlig uro og faar en motiverende indflydelse paa menneskets handlinger, en indflydelse, mennesket ikke kan forklare sig selv og ofte ikke formaar at beherske. Mennesket er kommet ind under en tvang, som det ikke selv er i stand til at løse sig fra. Kærnen i et kompleks kan ogsaa bestaa i en drift, hvis energi holdes tilbage i det ubevidste, fordi det bevidste jeg finder ytringer af driften uforenelig med sine religiøse, etiske eller æstetiske fordringer. Psykoanalysen oplyser saa endvidere, at den fortrængte energi kan omsætte sig i en hel række symptomer af baade legemlig og sjælelig art. Uden at fordybe os i de legemlige symptomer maa vi være opmærksomme paa, at de sjælelige ofte staar i nær forbindelse med menneskets religiøs-etiske liv. Det kan være religiøse hallucinationer, sønderknusende skyldfølelse, tvang til hæslige, blasfemiske handlinger, til banden, sværgen og forbandelser, til spot over det hellige. Det kan være tvang til løgn, til tyveri, til bagvaskelse, til usædelighed. Det kan være had til forældre, nære paarørende og venner. Det kan være religiøs sentimentalisme, men ogsaa

en fuldstændig tørlæggelse af det religiøse livs kilder. Der kan findes en længsel efter, en vilje til at tro samtidig med, at det er umuligt at kunne tro. Vi tvivler ikke om, at Guds naade er rig nok til at opsluge ogsaa al denne nød, men heller ikke om, at Guds kærlighed vil, at der skal bringes hjælp i denne lidelse, der kan gøre livet til en uudholdelig spænding, som kan blive saa stærk, at sjælen sprænges. Om aarsagen til lidelsen ligger hos den enkelte eller hos de andre, kan vi ikke afgøre. Skyldspørgsmaalet er saa kompliceret, at kun Guds alvidende øje kan gennemskue det. Det maa vi lade ligge. Vor opgave maa være at hjælpe. Nu gør psykoonalytikerne med rette opmærksom paa, at skriftemaalet ikke betyder nogen hjælp overfor et fortrængt sjælsindhold. Man kan jo kun skrifte, hvad man ved, ikke, hvad man ikke ved. Men som forebyggelse for at forhindre, at fortrængningen opstaar, kan skriftemaalet blive til uvurderlig hjælp, naturligvis kun det private skriftemaal. Saa kræves ganske vist, at adgangen til det er umiddelbart tilgængelig, for at overvejelser om, hvor man muligvis kunde faa lejlighed til at skrifte, ikke skal forøge den i forvejen bestaaende spænding. Ogsaa paa andre punkter kaster psykoanalysen lys over skriftemaalets psykologi. Den har afsløret det radikale onde i mennesket. «Der gaar dyr i dybe damme, solens straaler aldrig rammer.» Man har anket over dens stærke fremhævelse af det seksuelle moment i menneskets liv; men den har dog skærpet samvittighederne med hensyn til deres pligt at bede om og bringe hverandre hjælp netop paa dette vanskelige omraade. Den paaminder os om, at vi alle uden undtagelse maa regne os selv med, naar der tales om den seksuelle nød. Her har alle noget at bekende. Som et psykologisk motiv til bekendelse peges ogsaa paa den dybt i den menneskelige natur rodfæstede soningstrang. Om solidaritet i synd og skyld taler den nye psykologi til os. Den afslører hos alle mennesker den samme mangel paa ret til at se ned paa hinanden eller til at dømme hinanden. Vi staar hverken over eller under hinanden, men ved siden af hinanden. Ligevægten mellem de enkelte fremkommer derved, at der menneskelig talt baade hos den hjælpende og den hjulpne findes minus og plus, der gensidig ophæver hinanden. Psykologien lægger overordentlig stor vægt paa denne ligestilling for bekendelsens sandhed og ægthed. Den

er en betingelse for at undgaa selvbedrag og hykleri. Bekendelsens overordentlig store betydning belyses derved, at psykoanalysens behandling netop tilsigter en klarlæggelse og erkendelse af det ubevidste sjælsindhold. Erkendelse og dermed følgende bekendelse har helbredende kraft. Paa psykoanalysens senere udviklingstrin er man dog blevet klar over, at den blotte analyse ikke er tilstrækkelig, men maa suppleres med en syntese, et krav, som man i det kirkelige skriftemaal har været opmærksom paa længe før psykologien. Men bekendelsen indtager stadigvæk en meget stor plads i den analytiske metode og spiller en aldeles afgørende rolle. Af meget væsentlig betydning for en forstaaelse af skriftemaalets psykologi er ogsaa den stærke betoning af den gensidige paavirkning menneske og menneske imellem. Den moderne psykoterapi venter sig alt af den personlige forbindelse mellem mennesker indbyrdes. Den peger paa, at ingen er i stand til at give andre mere, end man selv har. Det kommer ikke først og fremmest an paa, hvad man siger, men hvorledes man forstaar at leve med den lidende. Det er en erfaring, at formaning og belæring ofte forbliver uden virkning, aflæggelse af en bekendelse er virkningsfuld; forbud og paabud forbliver uvirksomme, klarlæggelse og erkendelse fører til resultater. Individualpsykologien har godtgjort, hvorledes egocentrisme, ganske uanset den etiske vurdering af den, virker livsødelæggende og maa erkendes og bekendes for at kunne bekæmpes.

Baade religiøse og psykologiske overvejelser peger saaledes i retning af privatskriftemaalets nødvendighed. Det er derfor ikke saa underligt, at denne institution ikke blot tidlig er opstaaet i kirken, men ogsaa har ledsaget kirken paa dens vej ned igennem aarhundrederne.

II.

Privatskriftemaalet har sin faste plads indenfor den katolske kirkes rammer. Reformatorerne var varme forsvarere for dets bevarelse. Ikke destomindre forfaldt dette skriftemaal indenfor den protestantiske kirke. Fra pietismens side mødte det en forbitret modstand. Naar vi imidlertid nærmere undersøger motiverne til pietisternes angreb, viser det sig, at det snarere var den aandløse og mekaniske udøvelse af skriftemaalet end selve sagen, man rettede sine anker imod.

Det følger af privatskriftemaalets religiøse og psykologiske værdi og dermed af denne institutions væsen, at det er et problem, som aldrig falder til ro og næppe vil falde til ro, førend skriftemaalet har faaet sin ordnede stilling indenfor kirkens rammer. Det ligger som et uløst og derfor urovækkende spørgsmaal under kirkelivets overflade og bryder snart frem her, snart der. Af særlig interesse er det bidrag, som Schleiermacher har givet til belysning af vort problem. I mindeaaret for den augsburgske konfession 1830 holdt han en prædiken over Jak. 5, 16. Som udgangspunkt tog han konfessionens bekæmpelse af trangen til at bekende de enkelte synder i skriftemaalet. Med en fin sans for den psykologiske værdi af bekendelsen vælger han som emne for sin forkyndelse: «Opmuntring til en bekendelse af de enkelte synder.» Han taler om alle indre kampe, om alt, hvad vi maa stride os igennem i vort indre. Bekendelsen og forbønnen fører os hen til den hjælpekilde, som vi har i den troende menighed. Hvorfor dog staa alene med vor nød og vore vanskeligheder, naar vi har ret til broderlig bistand fra dem, der er lemmer paa det samme legeme. I vor broder møder vi Kristus. Den broder, som modtager vor bekendelse, kan virke paa samme maade paa os, som forløserens blik gjorde det paa Peder efter fornægtelsen. Med hensyn til valget af en skriftefader stiller Schleiermacher den enkelte ganske frit. Man kan betro sig til præsten eller til en broder i menigheden. Det kommer blot an paa at finde den «fortrolige hjertensven», man kan have tillid til.

I vore dage er et interessant forsøg til en fornyelse af privatskriftemaalet gjort af den meget omtalte og meget kritiserede Oxfordbevægelse. Kritikken kan vi i denne forbindelse lade ligge. Vi mener, at bevægelsen har indlagt sig en stor fortjeneste ved fremdragelsen af skriftemaalet, særlig det private skriftemaal. Saa at sige alle skrifter, som er udgaaet fra kredsen, beretter om skriftemaalets velsignelser og indeholder udtalelser fra medlemmer om dets værdi. Skriftemaalet stilles ind i lyset af fællesskabet og vurderes ud fra solidaritetens synspunkt. Det er et vigtigt led i den for alt kristenliv nødvendige indbyrdes samdeling (sharing). Ideelt set burde skriftemaalet jo kunne aflægges for Gud alene uden noget menneskes mellemkomst. Men menneskene svarer uheldigvis ikke

til idealet. Livets praksis kender det ene eksempel efter det andet, som godtgør, at mangfoldige mennesker trænger til deres broders bistand for at komme til at staa ansigt til ansigt med Gud. Kun ved hjælp af denne bistand bliver deres bekendelse en virkelighed og Guds tilgivelse en realitet for dem. Kirken har da ogsaa fra sine første dage været opmærksom paa bekendelsens betydning. (Jak. 5, 16. Apost. G. 19, 18). Hos John Wesley og i den moderne anglo-katolicisme nyder den stor anseelse. I psykoanalysen med dens udviklede teknik ser bevægelsen en videnskabelig stadfæstelse af en praksis, som kirken forlængst har lært under den Hellig Aands førelse, men desværre ofte har glemt at anvende i livet. Der gives sikkert tilfælde, hvor vægringen ved at gaa til bekendelse overfor et menneske har været den sidste skanse, som rejste sig mellem mennesket og Gud. Emil Brunner, som har sluttet sig nær til Oxfordbevægelsen, fremdrager en særlig side ved bevægelsens syn paa skriftemaalet. Alt sandt sjælesørgerarbejde bygger paa een ganske bestemt forudsætning, som ikke altid er til stede. Det er den fuldkomne solidaritet mellem sjælesørgeren og skriftebarnet. Der maa gøres fuldkommen alvor med den kendsgerning, at det er en synder, der taler med en anden synder. Det første og vigtigste er, at sjælesørgeren aflægger enhver maske og ethvert helgenskær, at ingen følelse af distans mellem en, der giver, og en, der modtager, faar lov til at komme frem, at bevidstheden om, at den ene staar højt oppe og den anden langt nede, ganske forsvinder. Evangeliets budskab stiller alle lige, og bevidstheden om denne lighed maa være den bærende tanke i hele skriftemaalet.

I nogle faa sætninger vil vi paa dette sted give et sammenfattende udtryk for skriftemaalets religiøse og pyskologiske betydning.

Skriftemaalet er en gave fra Gud, en hjælp i sjælenød og syndeangst. Det er et redskab i Guds haand til at sønderbryde det gamle menneskes stolthed. Bekendelsen fører ind i den rette selvforstaaelse og selvvurdering ved at hjælpe os til klarhed over vor indre fordærvelse. Angeren før bekendelsen er at ligne ved en brand, der ikke har luft, men kun ryger, damper, ængster og bringer mørke. I bekendelsen bryder den ud i klar og lys lue. En klar bekendelse er allerede en begyndelse til bøn

om syndernes forladelse, en begyndelse til bønhørelse og fred. Skriftemaalet er en styrkelse for den svage tro, der personligt tilegner sig Guds forjættelse. I skriftemaalet aabner menigheden sin favn for den ensomme, der gaar sin vej alene med sine vanskeligheder. Skriftemaalet knytter jo altid to mennesker sammen, og denne forbindelse staar under velsignelsen af Frelserens ord: «Hvor to eller tre er forsamlede om mit navn, der er jeg midt iblandt dem.» Denne forjættelse fra Herren gør skriftemaalet til et møde med herren selv. Det er en forkyndelse af evangeliets centrale budskab om syndernes forladelse til den enkelte. Saa er den lidende og sørgende ikke mere alene. Han er indoptaget i det store fællesskab, som er solidarisk om synd og naade. Ja, netop der, hvor mennesket kan komme til at staa som den ensomme og forladte, fordi han er udstødt af mennesker, nede i syndens dyb, møder han kærlighedens solidaritet. Og fordi det er Guds kærlighed, er solidariteten absolut, saa absolut, som Luther kræver, at den skal være: «Dass man hinfalle, sich wickle und flicke in des sünders schlamm, so tief als er drinnen steckt und nehme dessen sünde auf sich und wühle sich mit heraus und tue nichts anderes, denn als wäre sie sein eigen.»

Spørgsmaalet om solidariteten rummer et andet, vigtigt spørgsmaal: For hvem skal man skrifte? Man plejer med hensyn til dette spørgsmaal at tale om tre former for skriftemaal: Bekendelsen overfor Gud, overfor næsten og overfor skriftefaderen. Der har aldrig indenfor de kristelige kirkeafdelinger hersket tvivl eller uenighed om, at bekendelsen skal rettes til Gud. Men i spørgsmaalet om menneskets medvirken ved skriftemaalet findes der store afvigelser. Den katolske kirke gør modtagelsen af skriftemaalet til et privilegium for præsteskabet. Den sakramentale absolution er en retslig afgørelse, som kræver præstelig fuldmagt. Et fuldgyldigt skriftemaal kan kun aflægges for præsten. Hos næsten kan man hente raad, men i tilfælde af dødssynd kan kun præsten absolvere. Overfor spørgsmaalet om skriftemaalets genoplivelse er det af overordentlig stor betydning, om modtagelsen af skriftemaal og meddelelse af absolution skal være forbeholdt præsten alene.

Hvilken vejledning kan vi hente hos Luther under overvejelsen af disse spørgsmaal?

Man plejer at sige om Luther, at han ikke var systematiker. Dette udsagn beror aabenbart paa en bestemt definition af begrebet systematik. Man kunde med lige saa stor ret betegne ham som en stor systematiker, for saa vidt som alt, hvad han har sagt, kan udledes af et centralt punkt i hans religiøse liv og tænkning. Det er hans Gudsbegreb. Hver eneste af Luthers tanker er tænkt fra Gud. Han er i eminent forstand teocentrisk orienteret, og denne orientering præger ogsaa alt, hvad han har sagt om sjælesorg. Hvad Gud vil, taler og gør, er hovedsagen; det alene har betydning, ikke derimod menneskets viden, talen og handlen. Det psykologiske moment spiller ingen selvstændig rolle; det er der, men kun som refleks af det centralt religiøse, Guds forhold til mennesket. Sjælens nød er for Luther synden, og synden er den virkelighed, der skiller fra Gud. Det eneste spørgsmaal af vital interesse mellem himmel og jord er spørgsmaalet, hvorledes jeg faar en naadig Gud, hvorledes jeg faar mine synders forladelse, og hvorledes jeg kan blive vis paa at eje den. Denne vished kan ikke bygges paa nogen som helst beskaffenhed hos mig selv, altsaa ikke paa noget psykologisk. En saadan vished vilde være uvished. Visheden kan kun bygges trygt paa Gud og kan kun gives af Gud. Gud og hvad Guds er staar fast, alt andet vakler og forgaar.

Disse principielle synspunkter gennemtrænger ogsaa alt, hvad Luther har sagt om skriftemaalet. Alle hans tanker derom udfolder sig ligesom af sig selv af dette grundsynspunkt. Ogsaa i dette forhold gælder det om at se bort fra alt det menneskelige. Det menneskelige er ganske ligegyldigt. Det var netop indholdet af hans anklager mod romerkirkens skriftemaalspraksis, at den byggede paa menneskelige forordninger og maalte menneskelige præstationer. Mennesker har gjort skriftemaalet til en pligt og til et aag for samvittigheden. Mennesker kræver en bekendelse af alle synder og gør dermed skriftemaalets gyldighed afhængig af selvransagelsens omfang. Mennesker fordrer et bestemt maal af anger uden at betænke, at evnen til at angre og til at føle anger er ganske forskellig udviklet hos de forskellige mennesker, hvilket fører til, at den ene ganske uberettiget anser sin anger for fyldestgørende, den anden for ufyldestgørende. Vished bliver umulig. Se derfor

ikke paa det menneskelige, hverken hos den skriftende eller hos skriftefaderen.

Ikke hos den skriftende!

Se ikke paa angerens større eller mindre dybde. Det er forskelle af menneskelig kvalitet, psykologiske forskelle. Det eneste, man kristeligt set med rette kan sige om angeren, er, at vi aldrig kan angre dybt nok. Angeren kan overhovedet i sig selv ikke medføre nogen værdighed. Den er ikke en positiv, men en negativ værdi. Absolutionen kan heller ikke gøres afhængig af menneskets fyldestgørelse. Den bedste fyldestgørelse er et nyt liv, og til en ny livsførelse skal man indvie sig ved skriftemaalet. Kravet om en opregning af alle synder hører ligeledes til de menneskelige opfindelser i skriftemaalet. Guds ord erklærer udtrykkeligt en saadan opregning for umulig. Skulde man skrifte alle synder, maatte man skrifte hvert øjeblik i sit liv, fordi vi aldrig er uden synd i dette liv, og fordi heller ikke vore gode gerninger nogensinde er fri for synd. Kravet om en bekendelse af alle synder er netop en kilde til al uvished. Hvem kan være sikker paa, om han har bekendt alle sine synder? I frihed kan man bekende de synder, som man føler i hjertet, og som besværer sindet.

Menneskelig og derfor ikke væsentlig er ogsaa skriftefaderens egenskaber. Gud har ikke villet bygge vor trøst, vor salighed, vor fortrøstningsfuldhed paa mennesker eller gerning, men alene paa sig selv, paa sine ord og sin gerning. Præster og biskopper er kun tjenere, der fremholder Kristi ord for os, paa hvilket vi med fast tro skal vove at tage plads ligesom paa en klippe. Vi skal heller ikke sætte vor tillid til skriftefaderens tro eller gode hensigt. De unddrager sig menneskelig erkendelse. Skriftemaalets og absolutionens gyldighed beror heller ikke paa skriftefaderens embede eller værdighed. Det er ikke knyttet til en enkelt stand. Luther gør alvor af det almindelige præstedømme. Enhver kristen er ved genfødelsen af Guds aand født til at være præst. Præsten, menighedens tjener, har faaet nøglemagten overdraget af menigheden. Men denne kan ogsaa overdrage nøglemagtens enkelte stykker til andre. Luther indrømmer lægmanden ikke blot ret til at tage imod syndsbekendelsen, men ogsaa til at meddele absolution.

Et fuldgyldigt skriftemaal kan aflægges ikke blot for præsten, men for enhver kristen broder. Luthers udtalelser paa dette punkt er saa klare og tydelige, at de ikke kan misforstaas. Vil man ikke skrifte for en præst eller for en munk, saa kan man gøre det for en broder, som man har tillid til, og man bør tage imod syndsforladelsen af hans mund, som om den var tilsagt af Gud selv. Luther ser heri et udtryk for Guds naades og kærligheds rigdom. Vi kan ikke blot faa syndernes forladelse i kirken og hos præsten, men i hvert hjørne har Gud gemt syndsforladelsen til os, i hjemmet, i haven og paa marken, ja, allevegne, hvor en broder møder en broder. Vilde man spørge om forholdet mellem skriftemaalet overfor en lægmand og overfor en af kirkens beskikkede tjenere, vilde Luther svare, at det første har en privat og tilfældig karakter, hvorimod det sidste er et led i en fast ordning. Men i henseende til virkningen er der ingen forskel mellem dem. Skriftemaalet er jo ingen domshandling, men evangeliets forkyndelse for den enkelte. Det er en form for ordet.

Og dermed kommer vi til det, som Gud gør i skriftemålet, og som alene har betydning. Absolutionens kraft og virkning beror paa Kristi ord, som forkyndes i den, og paa Kristi befaling, der fuldbyrdes i den. Derfor er ordet om syndernes forladelse ikke et menneskeord, men et ord fra Gud. Det skal modtages som et ord, der kommer direkte til mig fra himlen. Det er ordet af vor Herres egen mund.

Det bliver en umiddelbar konsekvens af Luthers grundtanke, at det væsentligste stykke i skriftemaalet maa være absolutionen. Tilsigelsen af syndernes forladelse er jo i egentlig forstand Guds gerning. Det er for absolutionens skyld, at Luther under ingen omstændigheder vil miste skriftemaalet. Den er det sted, hvor vi kan finde Gud, og hvor han henvender sig til den enkelte ganske personligt for at meddele den gave, han altid er rede til at meddele: syndernes forladelse. Den maa gribes i troen. Gud kan ikke give noget til dem, som ikke vil tage imod. Troen er villighed til at modtage Guds gave. Den sande tro er altid forbundet med anger; thi troen, der binder til Gud, erkender ogsaa afstanden fra ham. Troen, som griber naaden, fatter ogsaa synden. Den sande anger kommer aldrig fra os selv; den udspringer af mødet med Guds naade. Derfor skal

vi opgive os selv og tage vor tilflugt til hans barmhjertighed. Det er den eneste betingelse for at faa absolutionen. Den skal gives til dem, som begærer den. Den enkelte har ret og frihed til at kræve den, og saa har ingen fuldmagt til at nægte den.

Vi begyndte med at fremhæve, at Luthers opfattelse af skriftemaalet skal forstaaes i lyset af hans gudsbegreb. Vi kan tilføje, at det er i lyset af troen paa den Gud, som retfærdiggør synderen af naade alene. Retfærdiggørelsen er en akt, der finder sted for himlens domstol. I absolutionen faar mennesket ved Guds egen tilsigelse stadig paa ny vished om, at han har lov til at tilegne sig Guds naades retfærdiggørelse ogsaa for hjertets domstol.

De psykologiske synspunkter faar hos Luther en mere selvstændig plads gennem fremhævelsen af skriftemaalets pædagogiske betydning. Den pædagogiske betragtning følger med større konsekvens af hans grundanskuelse end den psykologiske. Den pædagogiske opgave bestaar kristeligt set i en opdragelse til lydighed mod Guds befaling og udøves i sidste instans af Gud selv. Skriftemaalets pædagogiske betydning drages særlig frem ved behandlingen af privatskriftemaalet som en forberedelse til nadveren. Præsten fik ved den saakaldte «skrifteeksamen» (Beichtexamen) leilighed til at overbevise sig om, hvorvidt den skriftende var tilstrækkelig fortrolig med kristendommens grundsandheder, og om han ikke enten paa grund af uvidenhed eller brist i livsførelsen kunde blive udsat for den frygtelige mulighed at nyde sakramentet uværdigt og dermed til dom. Derfor skal skriftemaalet baade benyttes til at give oplysning og undervisning. Desværre endte det i ortodoksiens tid med, at det kun blev til oplysning og undervisning. Men da mistede saltet ogsaa sin kraft.

Vi slutter fremstillingen af Luthers opfattelse af skriftemaalet med en henvisning til, hvilken betydning det havde i Luthers eget liv. Det foregaaende har vist os, at han skattede det overmaade højt. For absolutionens skyld hverken vil eller kan han undvære det. Selv om tusind verdener var hans, vilde han hellere miste dem end give afkald paa det mindste stykke af skriftemaalet i kirken. Luther føler sig ikke stærk nok i sin tro til at kunne undvære den gave, Gud har skænket menne-

skene ved at give dem lov til at modtage tilsigelsen af syndernes forladelse af et menneskes mund.

Den lutherske kirkes bekendelsesskrifter og kirkeforordninger gentager i alt væsentligt Luthers tanker.

Der kan ikke være tvivl om, at skriftemaalet har en organisk tilknytning til de centrale tanker i Lutherdommen; det er en kendsgerning, at det har indtaget en fremragende plads i Luthers eget liv og i de første aarhundreder af den lutherske kirkes bestaaen. Det er ligeledes en kendsgerning, at trangen til skriftemaal i vor af opløsning og tvivl prægede tid er større end nogensinde. Vi mener derfor, at det er berettiget at tale om nødvendigheden af en genoplivelse af skriftemaalet.

Denne opgave kan ikke løses derved, at man simpelthen vender tilbage til det, som har været engang, og forsøger at puste nyt liv i det. Vi kan ikke tilføre vor tid nye religiøse værdier ved simpelthen at vende tilbake til fortiden. Vi kan hente tankefrø fra svundne tider og nedlægge dem i vor tids jord; er der grokraft i dem, vil de spire organisk frem af vor tids egen jordbund. Om det sker, avgør tiden selv. Den levende, strømmende tid er en ubarmhjertig dommer. Hvad den har opslugt, vender aldrig mere tilbage. Men det væsentlige har ikke engang tiden magt over. Derfor var det os magtpaaliggende at paavise, at skriftemaalet er organisk forbundet med kristendommens og sjælens evige væsen. Det drejer sig jo slet ikke om indførelse af noget nyt eller genoplivelse af noget dødt; det drejer sig om at berede plads for udfoldelsen, for væksten af noget væsensnødvendigt. Det staar ikke til os i en haandevending at genoplive skriftemaalet. Mennesker kan aldeles ikke mestre det aandelige livs gang; men der er tegn, der tyder paa, at Gud arbejder, og naar han vil det, kan skriftemaalet pludselig og paa en i menneskets øjne ganske uforstaaelig maade springe frem som en herlig blomst paa kirkens gamle træ. Men Gud viser hver enkelt den vej, han skal gaa. Derfor er det anmassende, det er en indblanding i Guds førelse med de enkelte at ville paatvinge eller foreskrive almengyldige regler til skriftemaalets fornyelse. Kun med disse forbehold drister vi os til at fremsætte enkelte konkrete forslag.

Det er klart, at privatskriftemaalet maa have en selvstændig stilling, og at dets opgave ikke blot maa opfattes som en for-

beredelse til nadveren. Det vil ikke sige, at skriftemaalet i form af skriftetale og afløsning før nadveren skulde afskaffes. Kirken kan ikke gøre nok for at forkynde nadverens herlighed og for at forberede paa en værdig og velsignet nydelse af denne. Og netop skriftetalen kan give rig lejlighed til at henvise til og lukke hjerte og øje op for privatskriftemaalets velsignelse. Men man maa ikke forveksle dette almindelige skriftemaal før nadveren med privatskriftemaalet. Dette er ogsaa noget helt andet end de offentlige skriftegudstjenester (Beichtgottesdienst), der f. eks. er indført af Berneuchener konferencen, og hvis afholdelse med dyb religiøs forstaaelse motiveres med den erkendelse, at synden er forsømmelse og skyld overfor menigheden, en krænkelse af Kristi legemes helhed. Der gives ingen private synder, som ikke samtidig pletter Kristi kirkes aasyn, og derfor skal de bekendes sammen med menigheden.

En fornyelse af privatskriftemaalet maa særlig gaa i to retninger: Den bør søge tilknytning i reformatorernes betoning af det almindelige præstedømmes betydning. Kristne bør mere og mere forstaa, at de bærer hinandens byrder ved at tage imod hinandens bekendelse. Og de bør ikke glemme, at de alle er præster, at alle har fuldmagt til at tilsige syndernes forladelse, og at netop denne tilsigelse i modsætning til alle sjælelægens forsøg paa at harmonisere sjælens søndersplittede kræfter er kærnen i al kristelig sjælesorg. Paa denne bekendelse mellem brødre passer prædikerens ord (4, 12): Og naar nogen kan overvælde den ensomme, saa kan to staa sig imod ham; tretvundet snor brister ikke i hast.

Men vi mindes ogsaa, at Luther betegnede det private skriftemaal mellem brødre som det tilfældige; ved siden af dette krævede han det ordnede privatskriftemaal som kirkelig institution. Ogsaa her bør vi følge ham. Der er sikkert store vanskeligheder at overvinde; men de er næppe uovervindelige. Stykket i Luthers lille Katekisme «Wie man die Einfältigen soll lehren beichten» kan tjene som vejledning med hensyn til skriftemaalets ydre form og ganske særlig med hensyn til absolutionens ordlyd. Dette stykke burde alle præster gennemgaa omhyggeligt med deres konfirmander. Psykologerne gør os opmærksomme paa, at næppe nogen tid i menneskelivet rummer saa mange farer for en forkert udvikling som denne overgangs-

alder. Mon Gud ikke har givet børnene i vore hænder i den tid, for at vi ikke blot skal bibringe dem nogle kundskaber, men leve med dem, saa vi hjælper dem i deres vanskeligheder og viser dem en vej til genreisning, naar de skulde snuble og falde? I forkyndelsen bør der i langt højere grad, end det er tilfældet, gives vejledning til en forstaaelse af skriftemaalets betydning og velsignelse. Kirken bør tilbyde og give lejlighed til privatskriftemaal. Der maa fastsættes bestemte tider og et bestemt sted for skriftemaalet. Bestemmelsen af tid og sted bør vistnok henregnes til de saakaldte mellemting i forbindelse med dette spørgsmaal. I de lutherske kirkeforordninger bestemmes sakristiet som det mest sømmelige sted for skriftemaalet; i vore dage foretrækker mange at henlægge det til præstens hjem. Til mellemtingene hører ogsaa et saadant spørgsmaal som dette, om præsten skal understrege sin embedsmyndighed ved at bære ornat eller ej. I alle tilfælde bør der drages omsorg for, at alle kan faa de fornødne oplysninger om tid og sted. En vis orden og regelmæssighed er nødvendig alene af den grund, at der til at begynde med vil være mange fordomme og megen ængstelig tilbageholdenhed at overvinde. Her spiller naturligvis spørgsmaalet, om der kommer mange eller faa, overhovedet ingen rolle for bedømmelsen af institutionens betydning. Det afgørende synspunkt er dette, at der overhovedet gives en bestemt lejlighed til at kunne skrifte. Tavshedspligten er selvfølgelig radikal. Skriftemaalet er talt som ned i den stumme grav. Skriftefaderen modtager skriftemaalet i Guds sted, og ligesom Gud hører alle bekendelser og skjuler dem i sit medlidende og medfølende faderhjerte, saaledes maa ogsaa en skriftefader gøre det.

Der hører ikke blot kærlighed og taalmodighed til at tage imod skriftemaal, men ogsaa mod og frimodighed til at bære med paa syndebyrden. Der kræves ydmyghed og bøn om Guds bistand og kraft. Bønnen er den stærkeste magt i tilværelsen. Og naar menigheden gør skriftemaalet til genstand for sin forbøn, vil det igen opstaa til velsignelse.

H. Fuglsang Damgaard.

BØNN — BARE MED ORD?

Omtrent alle forstår vi vel ved bønn en *henvendelse til Gud i ord.* Vi utelukker ikke dermed et «sukk til Gud», men vi holder det nærmest for ufullbåren bønn.

La oss nærmere prøve dette med ordenes betydning i bønnen; ikke for å gjøre ordenes betydning til ingenting, men for å få hjelp til å vurdere dem rett. Vi ser bort fra enhver slags mystisk, ordløs hensunkenhet som enkelte vil prøve å sette i stedet for bønn, — vi holder oss til vår almindelige daglige bønn.

Kan vi da i det hele tenke oss bønn *uten ord?* Jeg er ikke helt sikker på det. Men jeg vil heller spørre slik: kan der tenkes bønn i en slags sjelens uvirksomhet? Altså uten at sjelen på en eller annen måte er levende, er i funksjon? På *det* må vi svare avgjort nei. En eller annen central og dyp form for funksjon må der være, ellers er der ikke bønn. Men jeg kan ikke forstå annet enn at bønn da meget mer er en funksjon av viljelivet, d. v. s. av mitt sinns strakthet, rettethet, av min *livshigen,* enn en funksjon akkurat av tanker som behøver ord. Spørsmålet om der kan eksistere ordløs bønn synes derfor å være innesluttet i spørsmålet om der kan være en streben, en trang i mig som kan være sterk og dyp — uten akkurat å være formet i ord. Til dette vil jeg for min part måtte svare ja. Ikke fordi jeg derved vil gi plass for uklarhet eller tankeløshet i viljelivet, men fordi jeg mener at vår overfladiske *bevissthet* og dens ord- og begreps-bundne verden slett ikke alltid er den som best *vet hvad jeg innerst inne vil.* Der kan i øieblikket være likefrem splid mellem min tanke og min dypeste higen. Denne higen blir ikke derfor i sig selv uklar. Tankegang og ord er noe ganske anderledes løst og ustabilt enn et menneskes innarbeidede livsretning. Der kan være ugreie i bevissthetsorienteringen uten at der er det i livsretningen.

Det avgjørende er det som *dirigerer mig.* Og når vi taler om en kristen sjel, så vil jo det nettop si et sinn som har skiftet i det avgjørende, slik at det innerst ikke vil sig selv, *men vil Gud.* Den som i sitt liv gjennem dagenes gang har prøvet og befestet og innforlivet dette med alle sine sinnsrørelser, er fremfor alt en kristen i sitt sinnelags rettethet mot Kristus — derimot ikke *først og fremst* i sine tanker. Han vet sig bare i siste instans dirigert av Gud.

Jeg mener ikke at dette har noe med «underbevisstheten» å gjøre. Derimot mener jeg at der er en higen i et menneske som hører hjemme *ikke* i det vi til daglig kaller sjel — eller psyke —, men i det som skriften kaller vår *ånd.*[1])

Denne ånd *består* ikke i tanker, følelser eller vilje. Men den gir sig uttrykk i dem, den vekselvirker med dem, omtrent som følelseslivet kan vekselvirke med øiet som sitt speil. Ånden merkes som en aktivitet, — en aktivitet med et bestemt sikte. Åndens sikte går ut over både legeme og forstand. Ånden innstiller sjelen på et perspektiv helt ut over den selv.

Derfor speiles åndens liv ikke i noe stillestående, ikke i en dvelen, ikke i en passivitet. Ånden speiler sig i en rettethet, en strakthet, en grepethet, en direksjon som ikke er sprunget ut av vårt eget sinn. Ord og følelser, men især viljerettethet eller innerste higen i et menneske kan være signaler som røber åndens liv. Som den skjulte elektriske kraft i trådene åpenbarer noe — men bare *noe* — av sitt vesen i maskinene som den driver eller lampene som lyser, slik kan ånden bruke ord, følelser, men især sinnets hele målrettethet til å la oss ane noe av dens art. I din såkalte personlighet, det vil si i din sammenfatning av dig selv omkring det som du dypest har latt dig bestemme av, der kan du ane ånden, nemlig når du merker at det hele er bestemt av noe *ganske annet enn dig selv,* og at du i dette som bestemmer over dig, dog først *blir dig selv.*

Denne menneskets ånd er Guds bolig i mennesket. Denne ånd er det som er evig og som søker Gud. Den søker Gud fordi den ikke er annet enn gudsliv plantet i menneskemuld.

---

[1]) Denne tredeling kan det ikke her bli plass til å utføre nærmere. Det er skjedd i min bok «Legeme og sjel i karakterliv og gudsliv», kap. 11 og 12.

— Bønn er *åndens* åndedrett, og nettop *ikke* «bevissthetens» åndedrett. Bønn er åndens veksel-liv med Ånden, med Gud. Sett fra sinnets side er bønn da *en gjennemgang gjennem bevisstheten* av denne korrespondanse.

Det er ikke likegyldig hvordan sinnet stiller sig til denne gjennemgang. Tanker og ord, følelser og viljesavgjørelser er åndens apparater. Sinnets hele opgave er å være *redskap,* så langt det rekker. Som vårt legeme skal være sinnets tjener, slik skal alt det psykiske igjen være middel til at ånden får *fullføre sin bestemmelse,* får utfolde sig og omskape oss. Dette er ikke noe som går glatt og lett. Er legemet en materie full av motstand overfor sinnet, så er sinnet det ikke mindre overfor ånden. Der består her et spenningsforhold; akkurat som min kropp kan være gjenstridig mot å gi uttrykk for mitt sinn, slik kan sinnet være det når ånden vil dirigere. Men der er forskjell på klossethet og *fiendskap.*

Den egentlige strid består ikke i en kamp med klossetheten, men i dragkamp om den innerste rettethet, de innerste intensjoner, den dypeste streben. Kampen er i sitt innerste *avgjort* for den kristne. Ikke fordi *han* har seiret, men fordi Kristus har fått *makten.* Derfor kan de mest forvirrede tanker, den mest avkjølede følelse, den mest dumpe maktesløshet ikke hindre at det ber inne i et kristent menneske.

Man taler om å håpe mot håp, og antyder derved at et dypere skikt i ens sinn holder stand imot en overfladisk reflektert uro. På samme måte kan det være med bønnen — det kan be inne i mig stikk imot en naturlovbundet bevissthet. Vi kan derfor ikke uten videre henlegge bønnen til bevissthetslivet og begrense dens funksjon til *ord.*

Dette forteller oss noe viktig om bønnens vesen også da når ordene og tankene faller helt i bønnens ånd. Det forteller nemlig at heller ikke da er *ordene hele bønnen.* Bønn er ikke *avhengig* av at tankene er rolige og ordene klare. Ganske visst er det hensikten med tanker og tale at de skal tjene åndens funksjoner, således også bønnens funksjon. Derfor krever vi med rette stillhet i sinnet i bønnens særlige time; vi koncentrerer oss om dette ene. Men det er ikke denne koncentrasjon og dens vellykkethet som er *avgjørende* for det egentlige i bønnen. Der kunde også tenkes en koncentrasjon, en opøvet still-

hetsevne, som bare dekket over en tomhet. Ikke tomhet på stemning, men på bønn.

Bønnen kommer dypere fra enn fra tanken. Gjør den ikke det, så er den ikke bønn, bare et bevissthetsprodukt. Bønnen kommer dypere fra enn fra følelsen. En bønn som bare er båret av vuggende følelser, kan bety et bedrag. Vi er kanskje bare rørt over oss selv. Men hvor viljen er engasjert, der blir bønnen noe av en *avgjørelse,* en mobilisering av de dypeste krefter og av deres direksjon.

De tre bønner som er stillet foran i Fadervår, viser klart hvordan Jesus ser det. Aller først skal sinnet dirigeres mot Gud. Den *spenning,* det opgjør som der er i bønnen, er konsentrert i den tredje bønn.

Bønn er å være dirigert mot Gud.

VI ER SÅ FORSKJELLIGE

Sett fra det psykiske fant vi at bønnen er *en gjennemgang gjennem bevisstheten* av åndens veksel-liv med Gud.

Alt som slik går gjennem vårt sinn, blir imidlertid preget av den store forskjellighet som der er mellem mennesker. Derfor blir det også så stor forskjell på oss, ikke i bønnens *funksjon,* men i bønnens *utforming.* Der finnes ingen sinnstype som her kan autoriseres som den beste eller den egentlige. Heller ikke kan der autoriseres noen type av bønn, noen *måte* å be på, som er den «riktigste».

Men folk er nettop tilbøielige til å autorisere bønner og bønnemåter. Også den enkelte har dannet sig et begrep om hvordan «en riktig bønn» skulde være og om hvordan han helst *vilde få den til* selv. Dette er ingen god vei; og det kan likefrem bli en fristelse.

Det lønner sig — som så ofte — å hente orientering fra Pontoppidan. Et av de herligste uttrykk i den gamle forklaringen er svaret på hvad bønn er: «*Å be er å tale enfoldig med Gud i sitt hjerte.*» Dette enkle ordet er en frigjørelse for mange som tror at en må kunne «gjøre vakre bønner» for å be riktig, — og det er en *dom* over alt bønnemakeri med stortalende ord. Det gamle ordet gir oss alle vår naturlige enfoldighet tilbake, det stryker vekk all kunstlet opstillethet til bønn; det

tar oss like inn til Guds hjerte. *Slik som vårt hjerte faktisk er, slik skal det åpne sig for Gud i bønn.*

Men ord trengs da i regelen? Ja, og da har vi dem, hvis vi trenger dem. Like så litt som hjertets enfoldige tale med Gud går op i ord, like så litt skal vi nekte ordene å komme.

Bed titt i stillhet hvor du går, klag uten frykt din smerte.
Fra hjertet slutter Gud til ord, og ei fra ord til hjerte.[1])

Hvorfor skal vi da tviste om hvad slags bønn er den «beste», — fri bønn eller faste bønner?

Det er merkelig at kristne brødre kan ville utspeide hverandre i bønn, og efter bønnens former og ord ville dømme om der er et rett kristenhjerte eller ikke. I min virksomhet har jeg truffet to svært forskjellige religiøse samfund eller flokker som begge efter mitt skjønn rummer megen ærlig og dyp kristendom. Men de ser stikk motsatt på bønnen og ordene. Det ene samfund mistenker alle formulerte eller skrevne eller lærte bønner; bønnen må være «fri bønn» ellers er den død og vidner om et dødt hjerte; et hjerte kan fremfor alt ikke tale sig ut gjennem ord som andre har laget; derfor går noen av disse ledere så vidt at de gjør sig et merke av om en predikant bruker Fadervår på et møte. Gjør han dette, så blir hans kristenliv straks mistenkt. Det er disse folks ærlige overbevisning at den som ikke ber med egne, «frie» ord, mangler bønnens hjerte og er uten liv i Gud.

Det annet samfund som jeg nevnte, tenker og praktiserer *stikk motsatt.* Deres gamle ærverdige leder bruker *aldri* fri bønn. Når han åpner sin tale, tar han den gamle salmeboken eller en postille og *leser* en bønn; så føier han Fadervår til. Disse kristne kjenner sig uvel når noen bruker fri bønn, — da får *de* mistanke. De verdsetter mennesket lavt overfor Gud, de akter ikke det subjektive, men det objektive i troen, de er det skrevne ords og sakramentenes kristne, de synes ikke at et menneske er verdig til å møte for Herren med *sine ord.* Og ut fra sin dype overbevisning om dette, har de vanskelig for å ha tillit til kristenlivet hos dem som holder «frie bønner».

Vi er heldigvis ikke tvunget til å velge mellem to slike yderligheter, men la oss da også passe oss for selv å dømme andres

---

[1]) Salme fra ca. 1750, rev. Landstad 402, v. 3.

former for bønneliv. Vi fristes lett til det; der er f. eks. dem av oss som skyr offentlig bønn, ikke bare for sitt eget vedkommende, men også når andre fremfører bønnen. Vi har så lett for å hviske ordet skinnhellighet om «lesernes» bønnemøter. — Og disse, bønnemøtenes kristne, har kanskje på sin side lett for å få den tanke at de som ikke deltar med dem, *mangler noe vesentlig* — for å uttrykke det mildt.

I vårt forhold til ordenes bruk må vi få lov å ha vår frihet hver for oss — og la andre beholde det samme. Vi har det forresten heller ikke alltid selv på samme måte. Vi kan være så redde for å bruke de gamle «sterke» bønnene, vi kan være engstelig på vakt mot at vårt gudsliv skal «låne» det aller ringeste hos andre, — allikevel kan nettop vi komme i den stilling at vi søker op de gamle bønneord, i salmeboken eller annetsteds, og takker for at noen ber for oss, finner ordene for oss. Så vi selv får legge vårt hjerte inn i ordene der hvor det passer for oss.

Om de skrevne — og foreleste — bønner ellers bare dette: vi gjør vel ikke krampaktig forsøk på å følge bedende med i hvert ord? Så blir det ikke bønn, men anstrengthet. En erfaren kristen sa om kirkebønnen i gudstjenesten: Der er alltid et eller annet sted i den som tar mig nettop idag, og så *blir* jeg der; når jeg igjen lytter efter, så er presten kommet langt frem, men for mig blev det denne ene tingen idag; *det* var kirkebønnens gave idag at den nettop nu gav mig ord for dette ene.

Er det anderledes med Fadervår? Er det ikke nettop slik at Fadervår er nytt for oss hver dag på en ny måte? Ikke bare at vi alle har *hver vårt Fadervår*, men hver dag har sitt, hver time, hver situasjon sitt *nye* Fadervår til oss? Fadervårs merkelighet er nettop at det *ikke* er en formel, *ikke* er stereotypt. Og om nu du idag stanser ved «Helliget vorde ditt navn» og der tendes noe i dig, fordi du jo i stillhet har gått og ønsket at *du selv* skulde få et æret navn, og du så *ser* ditt hjertes tilstand og åpner dig for Gud med et sukk i sjelen: at *bare* hans navn må bli hellig for dig og for alle, at iveren må tendes for ene og alene å være organ for ham, — er det så noe du skal bebreide dig at mens de følgende bønner blev lest, så var du fremdeles ved den første? Det kan også ha hendt dig at du

satt i kirken under Fadervår, og det blev *ingen* bestemt bønn du festet dig ved, ingen ting av det som blev nevnt; det hvisket bare hele tiden inne i dig: Fader.

Ordene er aldri *målet* for bønnen, og ordene er heller ikke det eneste nødvendige redskap for bønnen. Men de *kan* bety det samme for åndens liv som trådene betyr for ledelsen av strømmen.

BØNN ER IKKE MEDDELELSE, MEN SAMVIDEN

Jesus la ingen vekt på ordene. Han snarere fryktet dem. Han fryktet at *vekten* skulde bli lagt på det sigelige, på en slags meddelelsesform til Gud. Du ber ikke, mente han, for at Gud skal få vite noe, men for at du selv skal være hos Gud med hele ditt sinn og all din trang.

Derfor er det så forferdelig at mange av oss tross dette lar der komme noe forseret, noe krampaktig over det å skulle gjøre bønner.

Jeg sa foran at ingen av oss må dømme andre som vi synes ber på en måte vi ikke kan anerkjenne *for oss*. Men det er vanskelig å la være iallfall å gjenta bergprekenens varsko overfor de *lange* bønner. Ikke bare de lange tale-bønner som vi stundom hører, og hvor det likefrem kan hende at taleren glir over i ren preken overfor Gud. Dette og alle de *utsmykkede* bønner kan aldri være uten fare. Der gis allikevel dessverre dem som noterer sig at en prest eller predikant bruker svært *korte* bønner, og så tillater de sig å gjøre sig en tvil om hans gudsforhold. De lange bønner er vel i det hele kommet til å stå som noe storartet, slik at mange enkelte mennesker går og synes de burde visst be *lengere*, hvis det skulde være riktig.

Kan noe menneske be riktig lenge? Jeg spurte engang efter et bønnemøte en misjonær. For min egen del var jeg pint av at jeg så ofte blev distrahert. Han svarte: nei, kjære Dem, ingen makter da å følge med i virkelig effektiv bønnetilstand hele tiden; jeg for min part blir alltid distrahert innimellem; idag grep jeg mig i å være optatt en stund av noe ganske annet enn det vi bad om, men *det* er da vel ikke synd? Han hadde formodentlig rett — iallfall for sitt eget vedkommende. Om noen av oss har mindre koncentrasjonsevne enn andre, så kan

det ikke være avgjørende, hvis vi er ærlige og hvis vi *vil Gud*. Sikkert kan vi også *øve op vår* koncentrasjonsevne. Der må bare ikke bli noe kunstlet. Da blir det juks, og det må vi sky i særlig grad her hvor det gjelder det helligste. Det er vel ikke bare vi som samler vårt sinn, det er vel også Gud som samler oss.

Vi føres her tilbake til det centrale: bønn er ikke meddelelser fra vår side til Gud, men en samviden hvori vi legger alt vårt liv *åpent* for Gud. Og da er neppe lengden avgjørende. Der er vel også her noe som heter å leve i Gud. Er ikke den bevisste bønn bare en øieblikksvis fremtreden for sinnet av dette — det virkelig *varige?*

Det er selve disse «øieblikk» som er vesentlige, ikke deres utstrekning i tiden. Dette henger sammen med at bønnen er utslag av et *fortrolighetsforhold* til Gud som ikke er et produkt av våre rapporter til ham, men av *hans* meddelelse til oss og vår mottagelse av ham. Vi må holde fast på at en kristens forhold til Gud — likesom Guds til ham — *består*, også når der ikke direkte bedes.

Som student hørte jeg Absalon Taranger tale over ordet: Beder uten avlatelse. Dette ordet var for mig et kors, noe helt over evne, ja noe sprengende og unaturlig. Taranger talte om det som en virkelighet for ham selv. Jeg husker han sa: når jeg går nedover Slottsbakken til Universitetet, så ber jeg; hvorfor skulde jeg ikke kunne be på Karl Johan? — Det varte lange tider før jeg forstod ham. Den gang jeg hørte ham, var det snarest som om jeg følte mig bli satt utenfor.

Men så var der en kristen som en gang brukte et uttrykk, — jeg likte det ikke først, for jeg syntes det var altfor prosaisk om noe så hellig som bønnen; — han sa: Når jeg går slik på gaten eller på kontoret og er optatt av alt det som gir travle dager, så kan jeg plutselig blinke op til Gud, bare for at vi skal vite om hverandre.

Det var ordet «blinke» som støtte mig, men siden fant jeg hos biskop Fenelon et annet uttrykk for det samme. Han taler om at vi midt i forvirring og nedsyltethet i det jordiske kan ha et *vue de Dieu* — og så er med ett samfundet med Gud levendegjort for oss.

Da forstod jeg også bedre Taranger. Han vilde si at vi når

som helst og hvor som helst alltid kan ha et blikk til Gud. Å be uten avlatelse blev altså da ikke å si frem bønner bestandig, men alltid å leve slik at Gud kan se det og *ofte* å møtes med ham i et åpent blikk.

Disse «blikk» er stundom alt annet enn *lette.* Ingen må innrette sig på dem ut fra den beregning at det hele kan «avspises» med et blikk. Det kan bli med oss som det blev med Peter da han *fikk* blikket. Det var nok til å vende alt op ned for ham. Derfor har vi nok stundom *uvilje* mot den risikoen det inneholder å sende et blikk til Gud, — men hvem har sagt at bønn ikke også er dom?

En prest gikk engang sammen med en venn på vei til skolestyremøte. Vennen spurte: *ber* du før du går inn i skolestyret? Presten kvakk. Vennen føiet til: ja, jeg mener: *er du sammen med Gud?*

Presten lærte noe. Han lærte at det blev anderledes alt sammen når han hadde det felles med Gud. Ikke slik at han da satt og bad ofte eller hele tiden. Men slik at han når som helst, og især når presten blev stor eller blev ivrig, hadde så *nær* en vei til blikket.

Han lærte at bønn er samviden og at denne samviden skal være uten avlatelse.

FORSTYRRELSER I BØNNELIVET

En ung mann, en av dem som «nærmet sig Gud» — dette er madagassernes malende uttrykk for en som søker — var også begynt å be. Men så kom han til mig og klaget over at han blev så forstyrret av sine egne tanker. «Jeg setter mig ned på sengekanten,» sa han, «og begynner å be Fadervår. Men jeg er ikke kommet lenger enn til Komme ditt rike, så *ser* jeg plutselig synet av mig selv som sitter der og ber! Og så tenker jeg: din hykler! Det er det samme om jeg prøver å bruke egne ord. Stadig ser jeg mig selv i speilet, og så blir det hele ødelagt.»

Siden den dag har jeg truffet flere som hadde det som han. Lærte og ulærte. Noen er *særlig* reflektert slik, og pines svært av det, men *alle* har visst sneven av ondet.

Hvad råd er der? Den mannen jeg nevnte, mente at der var

bare to muligheter: enten å få tatt sig selv i nakken og få tvunget sig, — men det klarte han ikke (og hvem klarer det?); den andre var å slutte å be. Jeg nevnte en tredje mulighet: Når du slik blir forstyrret av dig selv i bønnen, og du kanskje til og med smiler spotsk og selvironisk og sier: en deilig beder!–så skal du si dette ikke til dig selv, men til Gud, eller kanskje vi skal uttrykke oss så: du skal *vise det til Gud.* Si i ditt sinn: her ser du kjære Gud, anderledes er jeg ikke; bedre beder har du ikke i mig, enn at jeg straks ser mig selv og taper dig. — Hvis du gjør dette, så *er det bønn,* for det er åpenbart overfor Gud, samviden med Gud om din sannferdige tilstand.

Kan jeg ei komme til dig med min seier,
så kan jeg komme med mitt nederlag.

— Men vil vi ikke alle gjerne være *litt* storartede også overfor Gud i vår bønn? Vil vi ikke gjerne tekkes ham ved en vakker bønn? Alle *vi dårlige bedere,* har jo ikke lyst til å sanne hvordan vi er. Og dog er dette det eneste vi kunde og skulde gjøre nettop i bønnen.

Atter har Fenelon et så godt ord. Han taler om dem som kan be vakkert og om dem som aldeles mangler evnen til å få det slik som det skulde være. Han kommer i tanker om venner som kommer på besøk til ham: «En giktbrudden venn som kroker sig på besøk til mig ved hjelp av sine krykker, rører mitt hjerte meget mer enn den spenstiges visitt. — Slik er det med Gud også!»

Forstyrrelsene i bønnen er nok *vår skyld,* men de hindrer ikke Gud i å ta imot oss slik som vi er. Det er ikke for vår uforstyrrelige bønns skyld at han hører oss og har oss kjær. Vanskeligheter i bønnelivet kan bare løses ved at vi betror dem til Gud.

NATURLIG — MEN IKKE TILFELDIG

Dette at bønnen skal være naturlig, betyr slett ikke at vi skal be bare når det passer oss og vi har lyst. Der er noen nu for tiden som hevder det såkalte spontane, det vil si det av sig selv opdukkende, som det eneste naturlige. For bønnen skulde dette bety at man bad når det var noe som uvilkårlig slik vilde frem i en — men ellers lot det være. Altså ikke hadde bønne-vaner,

og lot alt være «levende og naturlig». Men det «naturlige» står aldri i strid med et *ordnet liv.* Uten orden eksisterer ingen virkelig naturlighet. Det er helt naturlig for oss å disiplinere vårt liv. Det står i Apostlenes gjerninger om Jakob og Johannes at de gikk «efter sin sedvane» op i templet for å be.

Men vanebønn er da noe forferdelig?

Kan bli det, ja. Men kan ikke *alt* bli forferdelig, ikke minst det vaneløse?

Vi spør derfor heller: er der noen velsignelse ved et ordnet bønneliv?

La en middelaldrende manns erfaring tale. Han blev spurt om hvorfor han brukte bordbønn, — om ikke *det* var noe altfor naivt for et åndsdannet menneske og om det ikke var det rene formel-mumleri. Svaret lød omtrent slik:

«Jeg innrømmer at jeg langt fra er skuddfri i det dere der nevner. Det er visst de fleste gangene at jeg bøier hodet rent mekanisk og folder hendene uten å *være med.* Og da har dere vel rett i at det er formel-vesen. Men jeg kan ikke slutte med det. For det har hendt mig, ikke én, men mange, mange ganger at jeg kom slik distré til bords, fylt av ergrelser eller vanskeligheter i arbeidet, gjorde det mekaniske håndgrep og sa «I Jesu navn». Og at så med ett var alt forvandlet for mig. Uten at jeg hadde innstillet mig på det. Uten at jeg visste at jeg hadde bedt. Dere kan jo ha deres egen mening, men *min* er denne: det var dette at jeg holdt en avtale og at der fra gammelt av var en vei akkurat der; og at fordi jeg *kom* dit, så åpnet det sig. Iallfall er det som om jeg blir løst fra hele Jeg-krampen, hele selv-fyltheten. Det blir lett og lyst, jeg er så fri. Skulde jeg nu la dette være? La det være nettop de gangene jeg er uoplagt til å be — sånn som i den situasjon jeg antydet? Men det var jo nettop da at det viste sin velsignelse dette å ha vanen som dere kaller det! Altså får dere mig ikke lokket bort fra den vanen, selv om den er naiv.»

«Forresten, la han til, det er jo ikke slik at vi ber *for maten.* Vi ber for oss selv, vi ber ved bordet fordi hvert måltid nu engang betegner en ny liten etappe i vår livsgang og fordi der nettop da er en foranledning til å takke, det vil si til å møte Gud.»

Men *ordene?* Bordbønner blir jo så stereotype; noen av dem

er litet smakfulle i sine tanker også; de kan ligne dårlige kunstverk. — Det er visst så sant som det er sagt. Brukte dere en slik hjemme da De var barn? Har de undersøkt om den var fin eller dårlig kunst? Hvis den var det siste, så var den vel kassabel for Dem?

Stereotyp —dårlig form? Ja, men det *gjør* da ikke noe hvis ordene er blitt enfoldig hjertegull. Det er jo ikke ordene du ber! Mens du *sier:* Velsign vårt måltid, Herre kjær, — så er ditt hjerte kanskje hos Gud med noe ganske annet. Men uten nettop *de ordene* var ditt hjerte ikke den gang kommet slik til Gud. De betød en fornyelse av din sjels dirigerthet mot Gud. De betød at din ånd fikk bryte hindringen og finne hjem.

Så vender vi tilbake til ordene og ser dem fra en ny side, — ikke lenger som tilfeldige gjennemgangsledd og i sig selv betydningsløse, — men nu som velsignede ledere for et vimrende sinn, som trygge kontaktpunkter, som avtalesteder med Gud.

Eivind Berggrav.

PRESTEFOLK PÅ BRYLLUPSREISE

AV INGER FLOODS DAGBOKSOPTEGNELSER i 1838

Gjengitt ved INGEBORG FLOOD

Det fulgte søndagsfornemmelser med henne når hun kom, liten og mild og fin med sort blondekappe over hvite lokker. Hun så ut som en bestemor skal se ut. Best husker jeg henne da hun lå i kisten. Det var første gang jeg så et menneske efterat en engel har rørt ved dets panne og inntrykket brente sig uutslettelig inn i mitt niårige barnesinn. Med sine 92 år lå hun der i fjern ro med det hvite håret rikt utslått og et forklaret smil.

Jeg var vel aldri kommet til å tenke mig henne riktig ung, hadde jeg ikke funnet frem en dagbok hun skrev, da hun som 19-årig brud reiste med sin mann, Boye Joakim Flood, til hans første sognekald på Finnø ved Stavanger i februar 1838.

Inger Laurine Wright var født og opvokset i Langesund. Hun blev morløs som årsgammel. Faren, grosserer og «Danebrogsridder», Simon Wright, hegnet fra den tid om henne med engstelig ømhet. For hans skyld besluttet hun å føre dagbok på bryllupsreisen, for at han kunde få et samlet billede av alle dens besværlige og farefulle enkeltheter.

Bryllupet blev feiret i Langesund 8. februar. Fjorten dager efter drog de nygifte avsted med hest og slede kysten rundt til Stavanger. Det blev en reise på 3 lange uker, fulle av anstrengelser og hjemlengsel for bruden, som aldri før hadde vært hjemmefra.

De overnattet dels i gjestgiverier, dels i prestegårdene. Straks hun var alene et øieblikk, meddelte hun dagboken alle sine inntrykk i malende naturskildringer og treffende karakteristikker av mennesker hun hadde møtt.

Det første dagboksblad er datert Humlestad i Gjerstad sogn 27. februar:

«Efter Aftale hjemme var vi inden om vore velsignede Præ-

stefolk, vi bleve der om Middagen, og af Præsten fik jeg en Nodebog, der skal blive en af mine kjære Klenodier, samt nogle tydske Psalmer».

Med «præsten» mener hun den bekjente Gustav Adolf Lammers (1802—78), som brøt ut av statskirken i 1856 og dannet sin egen menighet. Fru Flood var konfirmert av ham og adskillig påvirket av ham. Han var meget kunstinteressert, spilte og sang og malte. Flere av hans portrettstudier, hvorav bl. a. to er i mitt eie, er rene perler.

«Føret var daarligt, mange Sneefaner havde vi at bekjæmpe, uden Fataliteter kom vi til Øgaarden. Der var Værten fuld og vred, jeg skyndte mig med at sige: «Jeg er saamen Datter af Simon Wright, og gift med Præsten du talte til.» Et velsignet Indfald. Manden bukkede da han hørte Simon Wright og for «Præsten» sa han, «I Guds Navn, da, er De det!» Manden blev saa blid og forekommende.

Vi ventede en Time paa Skyds og drog i Maaneskin til Humlestad, her er vi nu.

Hvor Naturen er velgjørende for en, naar man er lei. Himmelen er saa forunderlig blaa og reen: ret saa som jeg kunde tænke mig Gud. Saa «Hell» som Tyskerne kalde klart, men det Ord har altid forekommet mig saa indholdsrigt.»

Angelstad i Holt sogn 28. februar:

«Her er vi da Kl. 8 i god Behold «for saa vidt.» Humlestad var et ret peent Sted, ligger udmærket vakkert op paa en Bakke. Sannikedahls Kirke, Annexet til Kragerøe, er en hvidmalet Korskirke. Naturen er saa forunderlig raa og udannet. Fjeldet er ei som hjemme, det er mere ligt en «Hatte-kold» — runde ovenpaa Toppen og vide nedover.

Jønlevs Kirke, Annexet til Risør er og en hvidmalet Korskirke med en peen Port, hvælvet.

Egelands Jærnværk var vi inden om, jeg fik da min Nysgjerrighed stillet. Masovnen saa vi, samt Spiger- og Stangjernshammeren. Værket tilhører en Kjøbmand Torstensen, tilmed en overmaade peen, hvid Gaard, og stor Hauge — i Midten af Haugen var en stor, rund Bygning med Kuppel paa. Det var, berettede Skydskarlen, en Dansesal, der var reist som Salon. Ved Indkjørselen til Gaarden her, væltede Lasset. Gud veed hvorledes det ser ud i den store Kuffert! Flooden min

fik saa travelt med at reise op Lasset, og imidlertid gik jeg ind i Dagligstuen. Der sad Mand, Kone, to Jenter, og en hel del Barn om Skorstensilden, nogle spandt og nogle bandt.»

Arendahl 1. mars:

«Meget silde maae jeg dog nedskrive lidt. Paa Anglestad var vi om Natten. I Nærheden af Gjæstgiveriet var en stor Bro, «Fossebro» — denne af Jærn støbt paa Næs, og nylig for et Aar tilbage opført. Jeg interesserer mig nu saa for Broer, at jeg besaa den saa vel.

Paa Veien til Brekke ligger Holt Kirke. Det er en hvidmalet Korskirke med sorte streger overalt om Vinduerne og mellem samme. Et stort sortmalet Taarn der gaa nedenfra Jorden og 4 smaa og 1 stor Fløi og Taarn gir Kirken et venligt ærværdigt Udseende. Over Kirkedøren staar: «Salige ere de som hører Ordet og bevarer det.»

Nu passerte vi Molands Kirke, gandske i Smag med Holts.

Arendahl ligger paa to Holmer og en Stump Land. Gaderne bestaa af Bakker op og ned. Bygningerne ere saa høie og smukke, en peen Bro og en smuk Kirke, et nydeligt forgyldt Kors staar paa midten af Taget, det er en Korskirke.»

Lillesand 2. mars:

«Nu er vi da kommet saa langt. Veien fra Arendahl var slemt fanete, derfor kom vi til Lillesand Kl. 9. Lillesand ligger bredt, et Hus her og et der.»

Kristiansand den 3. mars:

«Nei, hvor Stiftstaden er liden! Hvor er mine Luftcasteller om prægtige Huuse, oplyste Gader. Her er saa stille, aldrig en Muus rører sig, synes mig. I det grusomste Veir I kan tænke Eder reiste vi igaar, det var en grusom Storm og Sneefald, over en Fjord ved Navn Otteren. 1 Fjerding bred og 3 Fjerdinger lang. Sneen havde gandske skjult Veien. Vi kunde ikke Øine Land. En Sømand kjørte os, saa alt gik i Søsproget, men omsider efter megen Strid og Strev kom vi hid.

Vi skal i Visit imorgen til Bispen. Jeg er uendelig træt og gjennemblæst, men i Morgen er det over.»

«Bispen» er Mathias Sigvardt (1770—1840), biskop i Kristiansand 1832—40. Han var annen gang gift med stiftsprost Lumholtz' enke, Karine Næskill.

Det skulde ikke meget til før hjemlengselen tok strupetak på

henne. I hotellværelset ved siden av satt en dag en tysker og spilte mandolin og sang til. «Jeg syntes jeg hørte vor velsignede Lammers, men Tyskeren sang ikke saa vakkert.»

«Jeg synes jeg holder av Wergeland for dette deilige Sted,» fortsetter hun og citerer:

«Hvor Bølgen er dyb som skiller
Een fra eens Hjem.
Hvor steilt er Fjeldet som skiller
sig mellem dem,
den Vind som ei kommer derhjemme fra
for hed eller iskold blæser da.
Men Hjemmets milde Vinde
de *dø* før de række hid.»

(Wergeland og Flood tok artium sammen ved Kristiania Kathedralskole juli 1825.)

Søndag aften 4. mars skriver hun:

«Campbellerne ere ikke komne hid endnu, men Formandskabet dreier Conversationen sig meget om. Man fortalte noget igaar som var meget godt. Et Document var undertegnet af Bonden som Formand og Sekretæren med paaholden Pen. Var ikke det morsomt? Sekretæren med paaholden Pen!

Dagene ere ellers eensformige. Igaar gik Musikken og den var meget peen. Jeg løb som et galt Menneske op og lukket op Vinduet for at høre rigtigt paa den. Trommen gik i gaar Aftes. Vi boe lige ved Theateret.»

Onsdag 7. mars:

«Her er saadant miserabelt Veir, at Gud veed om vi kan reise. Førend vi stod op kom der Bud fra Bispens om vi vilde komme op og spise Middag der. Vi svarte vi haabet at reise, men vi vilde tage os den Frihed at komme og tage Afsked med dem. Vi gik da og traf dem. Bispinden var saa nydelig, hun havde mørkerød mugges Kjole. Ak, saa vakker!

Det har jeg glemt at fortælle, om Mandagen hentede de os med Slæde-Caret og deilige, hvide Hester. Jeg var saa ilde for ikke at le, for jeg syntes det var saa naragtigt og lidet at kjøre i Caret. Jeg sagde som Matrosen, eller rettere, jeg tænkte: «var det ikke for Ærens Skyld, saa gik jeg heller.» De bo ganske nær.

Idag Morges var det Udlevering af Soldaterstump, og det

morede mig at se, for en Mængde Brød. Musikken gik idag, men er det ikke dumt, bestandig det samme?

Her regner saa, at gid jeg sad paa Findøen, kanske komme vi tidsnok der og —.»

Lunde i Søgne onsdag aften:

«Vi have lidt skrækkelig ondt, uafladelig Regn og slemt Føre. Ja, dere skulde faret der! Sommesteder steg Hæsten saa i at jeg var ræd, og en halv Fjerding agede vi paa Sand. De høieste Fjeld jeg kan tænke mig, synes mig jeg har seet. Fjelde men ingen Træer, ei en gang en Busk er at se.»

Mandag 8. mars:

«Hid kom vi Kl. 5½. Nogle Steder var der saa høi Snee, at en Gang laa Hesten i under Bugen, og paa sine Steder agede vi paa Sand. Elver kjørte vi, de vare gandske bedækkede med Vand, saa det saa ud som vi kjørte i vilde havet. Mandahl ligger og ved Fjelde. Hutetu! Hvor raadt og vildt her er omkring. Consul Wattnes Huus og Have boe vi ved. Haugen er fuld af saadanne besynderlige Træer, det er vist Buxbom. De ere klippede forskjellige, nogle i Form af en Pyramide, andre som en Bikube eller andre Faconger. Det er Stenbygning med sorte Zirather og en nydelig Facade, det ser ud som jeg tænker mig gamle Slotte.»

Sandnes i Valle 9. mars:

«Mit Mod er gandske borte. Gud veed hvad Enden vil blive. Vi agede paa Sand og smaa Bække flyder i Veien — det vil blive værre, mener de. Vi ere nu rede. Vondt i Hovedet og Halsen. Jeg tør ikke sige hvor daarlig den ofte er. Gid jeg kunde trøstig overlade alt til Vorherre, men en vil saa gjerne have en liden Finger med i Spillet.»

I Lyngdal prestegård blev de et par dager hos sogneprest Gabriel Kielland, som var gift med forfatterinnen Gustava, født Blom (1800—86). De hadde også hatt sitt første hjem på Finnø. (Se hennes bok «Erindringer fra mit liv.»)

En optegnelse i dagboken er datert søndag aften 11. mars:

«Jeg har været i Kirken. Kiellands Præken lignet mere en Samtale, temmelig sagte og langsom. Han er meget bleg og mager, temmelig graat Haar og skaldet, i Kirken havde han Kalot. Fru Kielland tog imod os paa Bryggen da vi kom. Det var umuligt at see hun var Moder til 7 Børn. Hun har vist

været meget smuk, især livlig. Jeg ligte Kielland saa inderlig godt. Han græd da vi reiste — —»

Til Helland prestegård kom de 13. mars og overnattet hos presten Lund og frue født Karstens fra Kristiania. Lund fulgte dem en mils vei. Sleden måtte byttes med kjerre, for føret var helt borte.

«Over en Iis maatte vi. Den var meget Svag, saa alle Mand gik, men jeg maatte sidde, for der var saadan Mængde Vand paa den. En Hest blev trukket over ad Gangen. «Er den dyb?» spurgte jeg præsten Lund. «Nei, blot et Par Favne.» — «Meget nok for dig,» tænkte jeg. Det var mærkeligt at se Jæderen fra Høiden. Saa langt Øiet kan naa er det fladt. Ingen Fjelde. Ingen Busker, ei en gang en fattig, foragtet Furu. Her er ikke saameget til Qist at kunne tugte et uskikkelig Barn med. Hvis det ei var formasteligt af mig, saa vilde jeg søge at beskrive det første Indtryk Jerelandet gjorde. Veiret var saa venligt og Solen skinte. Jeg jublede da jeg saa det kjære Vand og et Seil langt ude. Vi ere hos Lensmanden, hans Huus ligger lige ved Søen. Vinden har taget sterkt til, det plasker mod Stranden, og naar jeg ser ud af Vinduet er Alt saa mørkt.»

Til Bjørneland paa Jæren kom de 15. mars i kariol.

«Vi kjørte langs Vandkanten. Skumdottene foer med os. Saa langt man kan øine ser man intet Fjeld, kuns en blaae, høi Stribe i det Fjerne. 4 Kirker have vi passeret. De saa saa underlige ud paa denne Flade, de saa næsten ud som Seil i Havet — en af Kirkerne vare Vinduerne saa vel befæstede paa for Vinden. Huserne ere bedækkede med Torv og Udhuserne med Steen opover Væggene, for Vinden. Nu har Veiret forandret sig. Sno begynder og Vinden piber, men nu er vi snart i Stavanger.»

Hit kom de om aftenen den 16. og tok inn i det nybakte Piils hotell efter først å ha kjørt byen rundt uten å få losji.

Siste dagboksblad er datert sent mandag aften, 19. mars:

«Saa er jeg da her, hvor der for Fremtiden skal blive mit Hjem. Hvorledes kan jeg beskrive mine blandede Følelser ved Hidreisen, og Synet av Øen. Det blev mørkt inden vi kom, så jeg intet tydeligt kunde se. Da vi lagde til Fjeldet, stod der en gruelig mange Mennesker. De tog imod med en Hest til mig, og Indsadel. Det var da første Gang jeg besteg en Hesteryg.

Engel Hestebye holdt mig i Haanden. Engel og en til kom at hole os i Stavanger. Han er en meget peen Mand. Vi toge først ind til Engel og blev tracteret med Vafler og Viin samt Chokolade og jeg maatte drikke en heel Kop — syg af Søen og Chokoladen. Huf! Huf! Der havde samlet sig udenfor Vinduerne saa mange der begloede os. Gud, hvor det var underligt at komme hid!»

*

Opholdet på Finnø varte i 6 år. Fru Inger hadde allerede en liten barneflokk på fire stykker, da Flood utnevntes til Hitterdal sommeren 1844. I ansøkningen forteller han at Hans Majestet høystsalig Kong Carl Johan har meddelt ham bevilling som valgt prost i Stavanger prosti. «Et vel hæderligt, men derhos besværligt og brødløst Arbeide.»

Om prestefruen skriver Ragna Nielsen i sin bok «Norske kvinder i det 19de århundrede»:

«Fru Inger Flood hadde fra Hitterdal mange sagn og eventyr at fortælle Asbjørnsen og Moe. Det er om hende Jørgen Moe synger naar han i Helgenotra siger:

Der en Sommerstund
kvad en deilig Mund
mig et Sagn fra gamle Dage.

Ligeledes er det om hende Goldschmidt i Norgesreisen (Syd og Nord for 1849) har digtet Eventyret «Huldren». Hun var da Goldschmidt kom til Hitterdal Prestegaard 30 Aar gammel og skal ha været meget smuk.»

Det samme bekrefter advokat Bernhard Dunker i sin bok «Reise til Tellemarken 1852». Kommen til Hitterdal gikk han innom prestegården «egentlig i Haab om at faa see Præstekonen, den for sin Ynde og Elskværdighed bekjendte Fru Flood, født Wright.»

Stor var hans skuffelse da han bare fant presten og fattigkommisjonen samlet ved middagsbordet, hvor de nettop satt og drøftet en innviklet sak. Ingen prestefrue.

Men advokaten trøstet sig og tenkte at «kanskee hun lider Kaffe bedre end Middagsmad, man faar see Tiden an.»

Da stod fruen i døren. Og Dunker sier at han syntes hans innfall var det beste han kunde valgt.

«Fru Flood er vel noget over 30 Aar gammel, tenker jeg. Hun er smuk, men man seer det ikke, førend man har begyndt at tale med hende. Der er over hendes Person og hele Væsen udbredt en Blidhed, en Mildhed og Roe, der altid gjør et høist Velgjørende Indtryk paa mig. Hun ser saa uskyldig, næsten enfoldig ud, og hendes Tale klinger saa barnlig, at man næsten ikke vil troe, at hun er Moder til alle de Drenge, der fylder Stuen og Gaarden.» (Hun hadde allerede 7 barn.)

Den gamle stavkirken var blitt restaurert et par år i forveien.

Fru Flood sa de hadde skjemt hennes gamle kirke ut og pyntet den til som en byfrøken som skal til ball. Dunker måtte gi henne rett.

«Jeg beder vore Fortidminder bevare os for saadan Restauration. Jeg kan ikke nægte at dens Indre er smukt, men af det Nationale, det Charakteristiske er intet Spor tilbage. En dansk Architekt, en dansk Tømmermand, der intet Begreb havde om den Bygnings Charakter, som har været overgivet til deres Behandling, have skjult alting med Paneling, med Høvel, med Farve og Fernis, og forsynet den med en Hoben nederdrægtige Vinduer, der see ud som om de vare tagne fra et Drivhus og satte i en Balsal.»

— — — —

Efter 18 års forløp begynte Flood igjen å se sig om efter annet virkefelt. Ansøkningene begrunnes med at «Herren har skjænket mig en usædvanlig stor Familie – 8 Sønner og 4 Døtre, hvoraf kun den Ældste nogenlunde forsørge sig selv.»

I 1862 utnevntes han til Hedrum, hvor han døde 1873. Snart efter flyttet enken inn til Kristiania, hvor hun blev boende til sin død i 1910.

Avdøde sogneprest Daniel Thrap gir i sine efterlatte dagbøker en sympatisk skildring av hennes siste leveår. Han besøkte henne ofte i hennes gjestfrie hjem i Wessels gate.

Efter et besøk 9. mars 1910 forteller han: «Fruen fortalte at hendes Mand var saa lykkelig i Hitterdal, men med 8 Sønner og 4 Døtre maatte han have større Indtægter. En storbonde tilbød sig at betale en lærd Huslærer om han vilde blive, men

dette vilde han naturligvis ikke modtage. Riddervold bød ham vælge mellem de 3 ledige Kald, Tjølling, Brunlanæs og Hedrum. Som et Vidnesbyrd om Riddervolds mærkværdige Kjendskab kan anføres, at han advarte mod Tjølling, fordi Trappen op til Hovedbygningen paa Præstegaarden var saa brat at den kunde blive farlig for hans Smaabørn.»

Tilslutt skriver han efter å være kommet hjem fra hennes begravelse på Vår Frelsers gravlund 14. oktober 1910: «D. Vogts Tale ved Fru Floods Baare hører til de bedste jeg har hørt af Gravtaler. Her var da også nok at tale om ved samme merkelige Kvindes Bortgang — —»

Ingeborg Flood.

DEUTSCHE CHRISTEN

Av cand. theol. EINAR MOLLAND

1.

27. september holdt den samlede tyske evangeliske kirke sin første nasjonalsynode i Wittenberg. Synoden forløp meget harmonisk. Enstemmig blev den prøissiske kirkes «Landesbischof» Ludwig Müller valgt til riksbiskop. Ingen oprivende diskusjoner fikk forstyrre harmonien. Der forekom overhode ikke ordskifter på denne synode. Det som skjedde, var at kirkens samling blev feiret med en festgudstjeneste; at synoden valgte sin riksbiskop, og at han holdt en programmatisk tale. Dertil kom flagg og faner, trommer og trompeter, S.A. og S.S.-menn i uniformer, en vrimmel av prester i prestekjole eller S.A.-uniform; enkelte endog iført begge disse drakter — en kombinasjon som ikke er estetisk vellykket, men som i hvert fall illustrerer den nye tyske kirke.

Slik tar altså den nye kirkes fasade sig ut: en enig nasjonalsynode og en riksbiskop som representerer «førerprinsippet» i kirken. Den som kjenner sommermånedenes dramatiske kamp om kirken og i kirken og de motsetninger som finnes innenfor kirken selv,[1]) vil naturligvis spørre: Hvordan har det vært mulig å få istand en slik fasade? Er det *bare* fasade? Har Deutsche Christen virkelig seiret så fullstendig at de andre overhode ikke får komme til orde?

I hvert fall føler Deutsche Christen sig avgjort som seierherrer og sier utvetydig at nu begynner en ny tid i den tyske kirkes historie. Müllers programtale slutter med følgende ord: «Det gamle er forbi; det nye kommer. Den kirkepolitiske kamp er forbi. Kampen om folkesjelen begynner.»

Dette er store ord som lyder underlig for utenlandske øren.

---

[1]) Se biskop Berggravs artikkel i septemberheftet: Det tyske hasardspill og kirken.

Men for Deutsche Christen lyder de ikke det minste underlig. De er overbevist om at nu har de vunnet den avgjørende seier i kirken, og at det så går an å dekretere: den kirkepolitiske kamp er forbi.

Men ennu verre ser den andre ytringen ut, at kampen om folkesjelen nu skal ta til. Det vil i Deutsche Christens terminologi si at kristianiseringen av det tyske folk nu skal begynne. Det lyder som om ingen har gitt sig virkelig i lag med denne opgaven tidligere. Og det er også meningen. Når Deutsche Christen nu besetter de aller fleste av de ledende stillinger, har satt igjennem at 75 pct. av alle kirkelige embeder i Preussen skal besettes med deres folk; fordriver en mann som Otto Dibelius fra hans embede, avsetter prester og i det hele farer frem på en måte som ikke virker tiltalende, så er det ikke bare maktbegjær hos heldige kirkepolitikere som har klart å slå på de rette strenger i en oprørt revolusjonstid hvor det finnes gode chancer å utnytte. De mener virkelig at de tidligere ledere ikke har maktet sin opgave, at forkynnelsen har vært fremmed for folket, og at alle velmente forsøk på «Volksmission» har vært makteslöse. Derfor er det nødvendig at de selv får komme til.

Hvis man vil forstå Müllers citerte ord, skal man f. eks. lese hvad en av sommermånedenes berømmelige «statskommissærer» dr. Krummacher — en ledende Deutscher Christ — skrev i et hyrdebrev til Westfalens prester: «Nu er det utvekslet ord nok — hele fire århundreder, uten at en eneste tysk landsby vilde blitt vunnet for den evangeliske tro gjennem alt det teologene har strevet. Det tyske evangeliske folk vil ikke ha en «Pastorenkirche», men en «Volkskirche», og det fastslår nu at den gale retningen blandt prestene som så teologien som hovedsak, tjenesten overfor folket som bisak, og som trodde at de stod i nærmere forbindelse med evigheten når de omhyggelig undgikk å stå med begge føtter i tiden, å opleve tiden sammen med folket og stille tiden i evighetens lys, — denne retningen måtte føre til en kløft mellem kirke og folk.»

Men nu kommer de nye menn til makten. Så godt som alle de nye bispestolene er besatt med Deutsche Christen. Det er et fullstendig nytt regime som nu skal begynne i den tyske kirke.

2.

Deutsche Christen ser ut som en parallell til den svenske «ungkyrkorörelsen». Det viser sig når vi ser på dens mål: å gjøre det tyske folk til et kristent folk. Det gjelder nu å føre folk og kirke sammen, heter det uavlatelig. «Eine lebendige Volkskirche» er ett av deres slagord.[1])

Her står vi ved et motiv som beveger mange i Tyskland idag. For det er mange som føler hvor fremmed folket står overfor kirken. Og det er mange som lider når de ser hvor splittet folket står i religiøs henseende. De to konfesjoner har i fire århundreder stått mot hinannen og ført en uavlatelig kamp om sjelene. Dertil er kommet den langtgående avkristning av folkemassene. Og så de mange merkelige foreninger for «germansk tro» — en bevegelse som nu griper sterkt om sig og ikke må undervurderes. I denne situasjon drømmer folk og skriver besynderlige, ofte høist urealistiske brosjyrer. «Im dritten Reich zur dritten Kirche» — det er målet for en som vil la de to konfesjoner gå op i en ny kirke for hele folket. En annen vil ha «eine Deutschkirche» med rent germansk tro og helst med rikspresidenten som yppersteprest; germansk kristendom skal få sin plass i den ved siden av den rene Wothan-dyrkelse.

Den samme lyst til religiøs uniformering har også grepet Deutsche Christen. Det er fra dem kravet om en enhetlig evangelisk rikskirke er utgått. Men de hører til de realistiske kirkepolitikere som ikke innlater sig på fantasier om å tvinge den katolske befolkning med. De vil endog la de reformerte beholde sitt særpreg, men likevel sveise dem inn i den enhetlige rikskirke.

Når man i utlandet vil bedømme Deutsche Christen, må man ikke bare se på deres merkelige fremgangsmåter og bevegelsens mange usympatiske utslag, men også på dens bærende idé: det folkekirkelige ideal. For oss i nord er jo dette idealet likefrem en selvfølgelighet. Vi har fått den nåde å leve i folkekirker i forhold som vi bare kan betegne som lykkelige og idylliske når vi ser de kår den tyske kirke har måttet leve under og lever

---

[1]) Manfred *Björkquist* har nettop i et litet skrift: «Den Kristne och Nationalismen» klargjort den avgjørende forskjell mellem Ungkyrkliga rörelsen og Deutsche Christen.

under idag. Hos oss i Norden behøvde Grundtvig og siden ungkyrkomennene bare å åpne øinene for å se folkekirken. De så samtidig dens nød og åndsfattigdom, og det sporet dem til bønn og forkynnelse. De bad om ånd i den kirke de levde i, og som de hadde opdaget. Men folkekirken selv stod ikke for dem som en institusjon som de skulde skape.

Ganske anderledes er det i Tyskland idag. Her gjelder det å *lage* en folkekirke. Det gjelder å få flest mulig inn i den og gjøre den enig, sterk og nasjonal.

Mange merkverdigheter i Deutsche Christens forkynnelse må forklares ved at de utelukkende stirrer på denne opgaven, og derved hender det at de kommer til å betrakte den som en menneskelig opgave som løses med menneskelige midler. Svært ofte heter det at her skal kjempes og her trenges kirkelig begeistring og «heldische Frömmigkeit» — uten at man får høre et ord om hvor kraften og styrken skal komme fra, eller om nødvendighe-heten av bønn. Det hele virker uhyggelig antropocentrisk og verdslig. Det er som om Gud og Kristus er redusert til et program eller ideal som det kjempes om i Tyskland idag.

Vi kan ikke undlate å se at Deutsche Christen altfor ofte, og nettop i dens ledende representanter, tar sig ut som en nasjonal, idealistisk, religiøs bevegelse som er avgjort antropocentrisk, hvor centrum er det tyske folk og den tyske folkekirke, og hvor ordet om Gud lyder svakt og stundom slett ikke lyder.

3.

De *midler* som kommer til anvendelse i Deutsche Christens folkemisjon, er i første rekke forkynnelse og religionsundervisning. At kristendomsundervisningen er gjeninnført i de aller fleste skolene, er i og for sig meget gledelig. Men når man tenker på den ånd som den kommer til å bli drevet i, kan man bli noget betenkelig. Forlengst har et dekret av regjeringspresidenten i Schleswig vandret rundt i verdenspressen. Han forbyr undervisning i fortellingen om Isaks ofring fordi gudsbilledet i den er «utysk»! Vel er dekretet ikke utferdiget av en Deutscher Christ, men det er i deres ånd, og ingen av dem har protestert. Protesten er kommet fra den undertrykte retning i kirken og fra katolikkene.

Deutsche Christen gjør stort nummer av at det nasjonalsosialistiske parti programmessig har bekjent sig til kristendommen. Deres prester optrer derfor på nazistiske folkemøter og avslutter dem med bønn som om alle de tilstedeværende var kristne. Men mange nasjonalsosialister hører slett ikke til kirken, og om altfor mange av dem gjelder det at de aldri går i kirke, i hvert fall ikke frivillig. Men Deutsche Christen har fått satt igjennem ved S.A.-forsamlinger på søndager en tvungen kirkegang for deltagerne, endog med gjennemført kontroll og stempling av medlemskort ved inngangen. De tyske kristne har forsøkt å efterligne Luther i folkelig djervhet og kaller derfor denne misjonsmetode for «å tvinge folk til saligheten med S.A.s never» eller «slå evangeliet i trynet på dem» (ihnen das Evangelium in die Fresse schlagen).

Men nu er opposisjonen mot denne folkemisjon kommet til orde i det nasjonalsosialistiske blad «Reichswart». Her blir Deutsche Christen stadig forfulgt av nazister som krever religionsfrihet og forteller om folk som må gå i kirke på kommando eller la sig døpe for å få beholde sine stillinger. Disse opposisjonelle svermer for en germansk religiøs renessanse eller tror «bare på Tyskland» som lederen for hele den nazistiske ungdomsbevegelse Baldur v. Schirach forleden erklærte under stormende applaus. Ingen protesterer i ateismens navn, for ateismens aksjer står slett ikke høit. Men de vil ha en germansk hedendom.

Opposisjonen har opnådd et resultat som den kan glede sig over. 13. oktober dekreterte «der Stellvertreter des Führers», Rudolf Hess: «Ingen nasjonalsosialist må lide noen overlast fordi han ikke bekjenner sig til noen bestemt trosretning eller konfesjon eller fordi han overhode ikke bekjenner sig til noen konfesjon. ... Samvittighetstvang må ikke utøves.» Dette var en nødvendig beskyttelse mot Deutsche Christen.

Også innenfor kirken protesteres det mot deres misjonsmetoder. Men der har man ikke samme ytringsfrihet som nazistene utenfor kirken. Men Luther kan man jo ikke hindre dem i å citere, og så satte et av deres undertrykte opposisjonsblader nylig følgende Luther-ord i spissen av bladet: «Predikantene skal trøste samvittighetene, omgås vennlig med dem, bære de svake, læge de syke. Det er en rett biskops og predi-

kants embede, ikke å fare med vold, slik som våre biskoper nu gjør. De roper jo og skriker: Hit med dem! Hei! Den som ikke vil, han må!»

Når nu den rent germansk-hedenske trosbevegelse som idag skal telle ca. 130 000 organiserte medlemmer og stadig griper om sig, fremsetter krav på likestilling med de to kirkesamfund, og samme rett til religionsundervisning i skolen, da kan det nok være at her blir dekretert vidtgående religionsfrihet, ja paritet som i den gamle stat. Den germansk-hedenske bevegelse er allerede kommet frem med sine krav i en petisjon til «der Führer». Når avgjørelsen kommer, vil det vise sig om kristendommen er en nødvendig programpost i nasjonalsosialismen. Det er mange som nu ønsker å komme ut av denne sammenblandingen av politikk og religion, både nazister utenfor kirken og mange av kirkefolket. Men for bevegelsen Deutsche Christen er denne forbindelse en livsnødvendighet.

4.

Fra kirkelig synspunkt er det noe som er mere betenkelig enn Deutsche Christens misjonsmetoder. Det er *innholdet* av deres forkynnelse.

I deres retningslinjer heter det riktignok i § 4: «Vi står på den positive kristendoms grunn.» Men denne erklæring får allerede i samme paragraf følgende merkverdige tilføielse som må gjengis på originalspråket: «Wir bekennen uns zu einem bejahenden, artgemässen Christusglauben, wie er deutschem Luthergeist und heldischer Frömmigkeit entspricht.»

Her blir kristendommen målt med en målestokk, som vel er fullstendig fremmed for den og er høist antropocentrisk: den kristendom som skal passe for det tyske folk, må være germansk.

Deutsche Christen går langt i retning av å *germanisere* og *popularisere* kristendommen for å bringe den nær folket. En av de nyutnevnte landsbiskoper, *Beye*, begraver en S.A.-mann. Avisreferatet lyder slik: «Ved graven talte landsbiskop Beye hjertegripende ord og sa: Vi som har kjent N. N., vet som nasjonalsosialister og tyske kristne: det finnes en Valhall for det tredje rikes døde; fantes det ikke, da hadde døden efter

kampens år ingen mening ......» *Hossenfelder* erklærer offentlig: «Ein gottloser Volkgenosse steht uns näher als ein volksfremder, auch wenn er das gleiche Lied singt oder das gleiche Gebet betet.» (Hamburg 1. juli). Og *Müller* uttalte 17. juni i en offentlig tale: «Mere forlanger Gud ikke enn at man skal innse sine feil og gjøre det bedre næste gang. I dommen kommer Gud til å spørre den enkelte om han har strevet efter å være en anstendig fyr og opfylle sine plikter mot sine landsmenn (......ob er sich bemüth habe, ein anständiger Kerl zu sein und seine Pflichten gegen die Volksgenossen zu erfüllen).»

Nu må man ikke tro at all Deutsche Christens forkynnelse er av denne art. I bevegelsens søndagsblad «Das Evangelium im dritten Reich» kan man også lese betraktninger som kunde passe i et annet kristelig blad. Men ved siden av dem står artikler som kan trykkes op igjen i den utenlandske presse som «Greuelpropaganda». Og redaksjonen og lederne synes ikke å være klar over at det her er en nivåforskjell. Bevegelsen er jo sammensatt av temmelig heterogene elementer. Dens forkynnelse kan også bevege sig i vanlige kirkelige baner.

En eiendommelighet ved denne bevegelse er at den gir de kristelige begreper et politisk innhold og bringer dem derved over på et annet plan. I et meget modig og temperamentsfullt flyveskrift mot Deutsche Christen sier noen mostandere det like ut: «Dere sier Himmelriket og mener Das dritte Reich!»

Denne *sekularisering* av de kristelige begreper kommer tydelig frem i en brosjyre rettet mot Karl Barths «Theologische Existenz heute!» Forfatteren tar sitt utgangspunkt i Barths ord at den nasjonale revolusjon ikke har betydd noe for hans teologiske innstilling, og at han nu «driver teologi i forelesninger og øvelser *som om intet var skjedd*». I svaret heter det «Inne i auditoriet blir det talt om *underet*, og ute på gaten skjer det! Der inne grubler de over *troen* uten at mere enn en bokperm blir vendt, og ute flytter troen fjell! Der inne gjør man sig tanker over Nikodemus ......, og ute skjer et folks *gjenfødelse* fra natt og nød og håpløshet til lys og liv og fremtid for nasjonen. Der inne feirer de *offeret* som kristendommens evige mening, og ute dør de på gaten, den tyske arbeider, den tyske student.» (Fr. Tügel, Unmögliche Existenz!

s. 14 f.). At her foreligger ekte patos, kan ingen betvile. Men hvordan er det gått med de kristelige begreper?

En av bevegelsens skarpeste motstandere er indologen og religionshistorikeren prof. *Hauer* som er lederen av den rent germanske trosbevegelse. Han skriver: «Deutsche Christen står slett ikke på den uavkortede bekjennelse, men det er en annen trosform som har som sitt kjennemerke at de har oplevd det å være grepet av folket som en religiøs grepethet og ser det som skjer i folket og folket selv som en Guds åpenbaring. Når de likevel taler om at bekjennelsene ikke skal røres, da har de ikke riktig forstått sitt eget vesen.»

Dette er en skarp iakttagelse av en religionshistoriker. At den er riktig, kan man finne bekreftet i Hossenfelders bok «Unser Kampf». Der taler han om Guds objektive livsmakter som «det skapende menneske» (!) må bøie sig under. De heter — merk rekkefølgen! — *Rasse* und *Evangelium* (s. 12).

For kirkene i utlandet må den nye tyske kirke nu være et alvorlig problem.

Einar Molland.

PRESTEN OG LÆGEN MØTES

Av pastor ARNE FJELLBU

I Sigtuna er det nylig holdt et møte mellem læger og prester. Det er Sigtunastiftelsen med rektor Manfred Björkquist i spissen som også denne gang har tatt initiativet. Björkquist har den stilling, at han står så fritt og så uavhengig og samtidig står han midt i alle ting som skjer. Han er ikke hemmet av noe kirkelig embedes verdighet og mange hensyn, og allikevel er det knapt noen som står mere i centrum av den svenske kirke, mere i kirkens hjerte enn han. Han har også den fordel at han har autoritet både blandt verdslige og kristne mennesker, blandt prester og legfolk. Når derfor Björkquist ringer sammen til Sigtuna, og det gjør han titt og ofte, så kommer også folk fra alle kanter, av alle stender. Den svenske kirke har en sammenringer i Manfred Björkquist. Lykkelig er den kirke som har en mann som kan ringe sammen.

Det er ikke lenge siden, han fikk samlet alt hvad Sverige eiet av navn innenfor idrettens verden for sammen med kirkens menn å drøfte problemer som gjaldt Sveriges ungdom og Sveriges kirke. Denne gang gjaldt innbydelsen svenske prester og svenske læger.

Tilslutningen overrasket ledelsen. Man hadde tenkt sig ca. 50 deltagere. I stedet møtte det tredobbelte antall, derav ca. 50 læger. Samtidig kunde man notere, at hele landet deltok i konferansen ved sin interesse. Det het sig at ingen av de utallige konferanser, som hadde vært samlet i Sigtuna i årenes løp, i den grad hadde vakt pressens opmerksomhet som denne. Det måtte altså være forbundet en stor livsinteresse med dette at prester og læger møttes.

Det er utvilsomt riktig at for tidens mennesker er sjelen blitt aktuell, mens Gud er blitt anonym.

Det henger sammen med det faktum at sjelen er blitt aktuell, at lægen føler behov efter et møte sammen med presten. Slikt kunde ikke vært mulig for en menneskealder siden. Da møttes prestens arbeide gjennemgående av overlegenhet fra lægens side. Legemet hadde hele interessen, og sjelen hørte til de uvirkeligheter som prestene stelte med. Man hadde gjennemforsket hele det menneskelige legeme, og intet sted hadde man funnet noen sjel. Idag derimot spiller sjelen en stor rolle i all lægekunst. Man taler om sjelens betydning både når det gjelder diagnose og therapie. Psykotherapien er blitt den mest moderne av alle lægedisipliner. «Hür själen läkes» er blitt et spørsmål ikke bare for prester, men også for læger. Riktignok har vi grunn til å stille oss kritiske overfor den måte hvorpå begrepet sjel anvendes. Man kan nok gi *Jung* rett når han f. eks. overfor *Freud* og *Adler* innvender at de forkynner en lære av sjelen uten sjel. De gjør det sjelelige til en drift, eller til et driftkonglomerat, og det vil i siste instans si til en kjertelfunksjon. Men samtidig er sjelen blitt et aktuelt begrep. Og vi kan utvilsomt hevde at læger og prester av den grunn er kommet hinannen meget nærmere enn før. Lægen regner med at også presten steller med realiteter. Den kynisk-materialistiske lægetype fra det forrige århundre er ikke lenger den almindelige. Den læge som optrer i Kai Munks «Ordet» er idag en karikatur.

På den annen side er presten begynt å få større forståelse av legemet. Presten spør efter de legemlige sykdommers innflytelse på det religiøse sjeleliv. Han vet litt mere om at det er mange hensyn å ta, når han skal betjene syke mennesker med ord og sakrament. Tilsammen betyr denne situasjon at lægen og presten føler at de trenger hinannen. Prestene har lenge ønsket samarbeide med lægene. Idag begynner altså også lægene å be om å få samarbeide med prestene. Heri ligger noe av det mest betydningsfulle ved møtet i Sigtuna.

Samtidig må vi være klar over at vi som kirkens menn ikke kan innkassere all denne interesse som er der for sjelen. Det forunderlige er nemlig inntrådt, at Gud er blitt anonym for de fleste av de mennesker, som er blitt interessert for sjelen.

Derfor er ikke vi prester de foretrukne som sjelesørgere. Det er lægene, først og fremst sjelelægene, som har den største søkning av mennesker med sjelelige konflikter.

Lægene vil ha sjelen frisk, prestene vil ha sjelen frelst. Menneskene foretrekker å bli friske fremfor å bli frelst. Derfor foretrekker de lægen som sjelesørger fremfor presten. (Overlæge Schou).

Men utvilsomt kan vi se en sammenheng mellem dette, at sjelen er blitt aktuell og at Gud er blitt anonym. Det er vel ikke tvil om at mange av de sjelelige forstyrrelser, som menneskene lider under idag har sin grunn i at Gud er blitt anonym.

Det blev også hevdet fra lægehold hvilken heldig betydning det religiøse hadde for psykotherapien. Psykotherapeutene var helt på det rene med at det var mange av deres patienter, som måtte hjelpes religiøst, hvis de virkelig skulde bli hjulpet. Det standpunkt som f. eks. Jung representererer i dette spørsmål blev delt av mange. Det virket således rent gripende å høre en nervelæge fortelle om, hvordan han forsøkte å hjelpe sine patienter religiøst. Om sitt eget religiøse standpunkt uttalte han sig meget beskjedent. Man hadde det umiddelbare inntrykk av, at han hadde rett til å si mere enn han gjorde. Overfor sine patienter forsøkte han å lede dem til et personlig religiøst samfund, selv om han selv syntes han stod litt utenfor det. Her bad han om prestens hjelp. En mann med et fast kristelig standpunkt måtte være den beste hjelper.

Det er klart at nettop forholdet mellem psykotherapien og den kristelige sjelesorg måtte bli et av hovedemnene under et slikt møte mellem læger og prester.

Vi var merkelig nok fritatt for den prestetype som stadig står på sprang bort fra sitt eget og over til de andre. Det var ingen som svermet for psykoanalyse eller andre sjelelige kunster. Det var ingen som var naiv nok til å tro at når bare prestene blev eksperter i psykologi og psykiatri så skulde kirkens sjelesorg være reddet. Jeg noterer dette som en merkelighet. I en forsamling på 100 prester samlet om et slikt program skulde man dog anta, at det måtte finnes noen psykologister. Det var enstemmighet om at presten skulde være prest, med sitt særskilte kall som kristelig sjelesørger. Og i

dette kall hadde han ikke grunn til noen slags mindreverdighetsfølelse i forhold til lægen. For å anvende et av tidens teologiske slagord, kan vi godt si, at prestene var teocentrisk innstillet.

Men likeså merkelig var det, at det heller ikke hos prestene var noen frykt for psykotherapien eller annen profan sjelelægekunst. Prestene var heller ikke redd for å lære av psykologen og psykotherapeuten. Den prest som står sikkert i sin kristelige sjelesorg behøver jo heller ikke å være redd for å vite noe. Han vet at psykologi og andre menneskelige hjelpemidler bare er hjelpemidler, men de er også meget gode hjelpemidler, som en prest av idag skal kjenne til. Ingen blir sjelesørger i kraft av kunnskaper, ingen lærebok om det menneskelige sjeleliv skaper sjelesørgere. Men en sjelesørger som vet noe, står bedre rustet enn den som ikke vet noe.

Det blev derfor på møtet i Sigtuna rettet en inntrengende henstilling til de teologiske fakulteter i Sverige om å legge mere vekt på undervisningen i sjelesorg og å skaffe studentene forelesninger i psykiatri og lignende emner.

Både prester og læger var helt klar over forskjellen mellem psykotherapi og sjelesorg. Det var derfor ingen tendens til forstemmende sammenrøring. Presten vilde være prest og lægen vilde være læge. Men det var et sterkt ønske om samarbeide. Det var den gjensidige forståelse til stede som muliggjør et slik samarbeide. Man ønsket å holde utkik til hinannens virkeområde, og å møtes der, hvor begge har noe å gjøre.

Et annet emne som optok sinnene var *skyldfølelsen.* Det er jo også ganske interessant at moderne psykologi, ikke minst psykoanalysen har gjort kirkens forkynnelse av synd og skyld til noe høist realistisk. Det var engang almindelig å angripe kirkens folk, fordi de preket så meget om synd og skyld. Menneskene var ikke så syndige. Nu tar psykoanalytikere og psykotherapeuter fatt nettop i skyldfølelse som en av de sterkeste krefter i sjelelivet. Jung f. eks. finner årsaken til sjelelig lidelse nettop i skyldfølelsen. Synd og skyld er ikke lenger bare noe prestene preker om. Psykologer og psykoanalytikere gjør det samme.

Når vi derfor på Sigtunamøtet diskuterte skyldfølelse, var

det et emne som i like høi grad interesserte både læger og prester.

Men vi må også være klar over at det almindelige er at psykotherapeuter og sjelesørgere ser forskjellig på dette med synd og skyld. Psykotherapeutene vil få skyldfølelsen bort, fordi den representerer noe sykelig hos mennesket. Sjelesørgerne derimot vil fordype skyldfølelsen, fordi de mener at den ikke er noe sykelig, men nettop tegnet på den rette åndelige sundhet.

Skyldfølelsen gir faktisk det rette balanseforhold i et menneskes liv. Vi ser oss selv i riktig belysning. Vi får tale ut med Gud og mennesker om det vi har forbrudt, vi får puste fritt, uhemmet ut i Guds nåde. Blir menneskelivet uten anger og bot, uten syndserkjennelse og skyldfølelse, uten syndernes forlatelse og Guds nåde, vil det åndelig forkomme.

Vi kan si at resultatet av forhandlingene mellem prester og læger om dette med skyldfølelsen kan samles i to punkter. Det var enighet om, at det finnes en sykelig skyldfølelse som ikke må fordypes. Det er tilfeller av slik skyldfølelse, hvor prester og læger må samarbeide. Eller presten må ha så stort kjennskap til det sykelige sjeleliv, at han vet, når skyldfølelsen må betegnes som sykelig. Det kan godt hende, at man heller ikke da skal forflate den sykes skyldfølelse. I alle fall må man ikke protestere mot den. Med protester hjelper man ikke sjelelig syke mennesker. Men behandlingen må avhenge av om den syke er sjelelig syk eller ikke.

Men det var også blandt lægene forståelse av at det er noe som heter frisk skyldfølelse. Denne skyldfølelse møter man ikke best med analyse, men med forkynnelse av syndernes forlatelse.

En betagende avslutning fikk møtet. Det siste emne het nemlig: «Inför dödsberedelsen». Det blev innledet av en overlæge ved et tuberkulosesanatorium, en professor i kirurgi og en prest. De talte om, hvorledes de forsøkte å berede et menneske til døden.

Særlig samlet diskusjonen sig om det stadig aktuelle spørsmål om man skulde si en dødssyk patient sannheten. Det var en merkelig enighet om det forkastelige i å narre de syke. Lægene motiverte dette med, at det var en nødvendighet, at de syke alltid kunde stole på lægens ord. Blev det almindelig

å tale usant, vilde det bryte ned patientens tillit til lægen. Riktignok stod man overfor den vanskelighet, at man så ofte ikke med sikkerhet kunde forutsi døden. Det blev således nevnt en kreftstatistikk, hvorefter 3 pct. av de «dødsdømte» kom sig igjen. Men man skulde i hvert fall si fra, hvad den syke efter menneskelig beregning kunde vente sig. Dette standpunkt blev nevnt som det almindelige blandt «yngre læger».

Sterkt virket det, da to av de tilstedeværende fortalte om, at de selv engang hadde fått sin dødsdøm. De takket for at det dengang blev sagt dem like ut, hvad de måtte vente sig. Det hadde for dem begge betydd noe av det verdifulleste de i sitt liv hadde oplevet.

Sikkert har de rett som sier, at prestene i våre dager lite er sjelesørgere. Lægene har overtatt meget av det arbeide prestene før hadde. Årsakene til dette er mange. Sikkert nok vil det bli anderledes den dag Gud ikke lenger blir den anonyme for tidens mennesker. Men stor skyld har også vi prester. Det blev fra lægehold nevnt, at den største vanskelighet i retning av samarbeide med prestene, lå i mange presters ukyndighet som sjelesørgere. Det hendte, at de ikke turde sende bud efter presten til de syke. Det hendte også at de syke nektet dem å få fatt på presten. Selvfølgelig kan dette ofte være de sykes egen skyld, og er det nok også. Men vi prester skal høre slikt og ta imot det til dypere selverkjennelse. Det er neppe tvil om at den prest, som virkelig er sjelesørger får mere sjelesorg enn han kan overkomme — selv i vår sekulariserte tid. Det var også en gledelig opdagelse på Sigtunamøtet, at det øves mere sjelesorg av prester enn det almindelig antas. Det er ikke så dårlig bevendt med kirkens sjelesorg som mange tror.

Men sikkert er det, at det trenges en alvorlig vekkelse blandt oss prester, en vekkelse til sjelesørgere for tidens mennesker.

Sigtunamøtet betød noe av en slik vekkelse blandt Sveriges prester. Når kommer turen til oss i Norge?

Arne Fjellbu.

TYPELÆRE OG METODEPROBLEMER

Av magister INGJALD NISSEN

Harald Schjelderup og Kristian Schjelderup: Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage. 108 s. Berlin u. Leipzig 1932.

Harald og Kristian Schjelderup har her utgitt en studie over religiøse typer. Arbeidet er et ledd i de religionsfilosofiske undersøkelser som støttes av «Chr. Michelsens institutt for videnskap og åndsfrihet». Dets hovedmotiv er en anvendelse av psykoanalytisk vunnet materiale på problemet om de religiøse oplevelsers form.

Det er jo et overordentlig interessant spørsmål som her behandles. På den ene side vil en beskrivelse, eventuelt en klarleggelse av de religiøse oplevelsers psykologi ha den største betydning for vår forståelse av mennesket og menneskelivets problemer. På den annen side må nettop en anvendelse av den moderne psykologis resultater og metoder på de religiøse ytringsformer føre oss like inn i problemenes centrum. Forfatterne fremhever sterkt at deres arbeide ikke er teoretiske spekulasjoner på grunnlag av religiøse anskuelser eller psykoanalytiske teorier, men at det er bygget over den praktiske analyse av en rekke nervøse patienter, og en beskrivelse av flere religiøse systemer.

Et hovedspørsmål ved bedømmelsen av boken er problemet om i hvilken grad man kan bygge direkte på erfaringen. Hele vårt århundres filosofi beskjeftiger sig nettop med dette spørsmål. Det har vist sig at all erfaringsmessig viden i en ganske uanet grad er avhengig av utvalg og bedømmelse. Det har vist sig at omtrent alt kan begrunnes empirisk hvis man bare treffer et passende utvalg av erfaringen eller anlegger et synspunkt som fremhever visse sider og ignorerer andre. Særlig når det gjelder religiøse problemer blir vekselspillet mellem erfaringsmessig foreliggende kjensgjerninger og bedømmelsessynspunkter helt avgjørende. Men dertil kommer at de i den

foreliggende bok vunne synspunkter hviler på den Freudske psykoanalyse, hvor som bekjent de teoretiske synspunkter utgjør en så vesentlig del av metodikken. Forfatterne kommer da like inn i det kompleks av fundamentale livs- og vurderingsspørsmål som omgir de religiøse problemer.

Den måte hvorpå forfatterne søker å komme utenom disse vanskeligheter skjer ved et vekselspill mellem absolutte påstander og generelle reservasjoner. Forfatterne fremsetter en rekke helt absolutte påstander og tilføier så efterpå, uten egentlig organisk sammenheng, en reservasjon i sin almindelighet. Men denne fremgangsmåte byr forfatterne alle fordeler og leseren ingen. For leseren må en reservasjon være begrenset og bestemt. Den må gå på konkrete forhold og skape en differentiasjon i stoffet. Nytten ved en reservasjon ligger nettop i dens bestemthet, i dens vesenssammenheng med selve den indre struktur i materialet. En generell reservasjon tilføiet efterpå øker derimot ubestemtheten.

Denne forfatternes anvendelse av reservasjonen fører tilsynelatende utenom hele den problematikk og de vurderingsproblemer som melder sig omkring de religiøse oplevelser. Arbeidet fremtrer derfor i en forenklet form idet både det analytiske og det religionshistoriske materiale er svekket ved generelle reservasjoner.

Men det stoff som bringes inneholder mange interessante ting. Forfatterne refererer 11 psykoanalytisk behandlede tilfeller og prøver i dette materiale å skille ut tre typiske reaksjonsmåter overfor tilværelsen. Det første tilfelle er temmelig utførlig referert, de øvrige tilfeller mer summarisk. Som resultat av undersøkelsen mener forfatterne å kunne påvise tre religiøse grunntyper, som svarer til far-religionen, mor-religionen og selv-religionen.

Skildringen av de 11 tilfeller er såvidt man kan forstå meget instruktiv. Med få men tydelige trekk er hvert enkelt tilfelle festnet. Når man vet hvor vanskelig det er i få ord å gi et organisk billede av en sjelstilstand må man gi forfatterne all anerkjennelse for den følsomme forståelse og konsise knapphet hvormed denne opgave her er løst.

Billedet av de enkelte tilfeller er bevisst ensidig. Det er forfatterne om å gjøre å fremheve visse sider ved livs- og syke-

historiene. Hvis da disse referater var ment som forkortede gjengivelser for psykologer og læger vilde de gjøre utmerket tjeneste. En fagmann vil her se hvad som skal legges til og hvad som skal trekkes fra. Han vil tillegge ensidigheten den selvfølgelige metodologiske betydning som en i all videnskap nødvendig meddelelsesform. Men forfatterne har jo egentlig en helt annen hensikt med sin fremstilling. Den skal for dem tjene som grunnlag for en realforklaring av psykologiske typer og da får ensidigheten en annen betydning. Den selvfølgelige fritagelse for enhver kritikk forfatterne hadde rett til hvis fremstillingsutvalget var rent metodologisk, kan de ikke ha når utvalget skal gi et realbillede.

Således synes materialet å bestå av en blanding av neurotiske og psykopatiske tilfeller. Det er mulig at alle tilfeller tross alt kunde betegnes som neurotiske, men i et par av dem inngår det momenter som peker sterkt i psykopatisk retning. Nu er jo nettop religionspsykologiens hovedproblem spørsmålet om forskjellen mellem sund og syk religiøsitet. Hvori består den syke religiøsitet? Hvor går grensen mellem de religiøse ytringer som er sunde og de som må kalles psykopatiske? Bygger man uten videre på et materiale hvor det ikke så tydelig som mulig skilles mellem nevrose og psykopati, overdekkes nettop det religionspsykologiske hovedproblem. Man *kan* selvfølgelig gi en religiøs typelære uten å ta hensyn til dette problem. Men den vil da bli både videnskapelig og praktisk verdiløs. Den vil ikke føre til annet enn det vi vet, nemlig at alle mulige fenomener forekommer. De to forfattere er i nogen grad kommet i den situasjon at det hele mer blir en opregning enn en klarleggende differentiering. I hvert fall må man si at man på et psykopatisk betonet sjelsinnhold ikke kan trekke så direkte slutninger som forfatterne gjør.

Nu kunde man nok også anføre visse innvendinger overfor tydningen av de enkelte neurotiske tilfeller som refereres. Det tales således flere steder om agressive tendenser som fortrenges og de følger dette har for individet. Forfatterne synes her å gå ut fra en forestilling om maktstreben som en av sjelens grunndrifter. Dette synes å gå igjen fra forfatternes syn på individualpsykologien i deres tidligere arbeider. Som bekjent går Adlers lære ut på at en eventuell underlegenhetsfølelse

kompenseres ved maktstreben, idet den engstelige søker sikkerhet og ligger under for den illusjon at først makten kan gi ham den efterlengtede sikkerhet. Dette misopfattes svært ofte idet man tror at Adler bygger sin psykologi på ideen om maktstreben som en grunndrift i sjelen. For Adler er maktstreben nettop det sekundære og negative, det er *neurosens* form. Man må si at Adler nettop har gjort op med det gamle dogme om den fundamentale makttrang hos mennesket idet han viser at denne er noget avledet, et forsvarsfenomen.

Vil man gjøre forfatterne helt rett må man dog si at de i flere av sykehistoriene meget treffende har fremhevet kompensasjonen. Men som oftest skjer tydningen som en ren kausalbetraktning. Det påvises således flere steder at patienten har fått sitt mindreverdighetskompleks fordi foreldrene behandlet ham på den og den måte. Det er selvfølgelig viktig at årsaker på denne måte påvises. Men det teknisk vesentlige ved en analyse er ikke så meget spørsmålet om hvorfra patienten har sine symptomer, som spørsmålet om hvorfor han holder fast ved sine symptomer. Boken refererer svært lite om terapien, den eventuelle helbredelse av patienten og den forandring hans religiøse standpunkt derigjennem undergår. Men nettop å få se forskjellen mellem et menneskes religion som nevrotiker og som frisk vilde ha den største interesse. Da vilde de dypere lag ved religiøsiteten kunne komme frem og man vilde kanskje tydelig se hvilken funksjon de religiøse forestillinger hadde under nevrosens herredømme. Først dynamikken i denne overgang vilde vise individets religiøse reaksjonsmåte. Typebillederne kunde da kanskje gis en helt annen tydning. Tilløp til dette er det flere steder i boken, og disse avsnitt er utvilsomt de mest verdifulle. Men slik som slutningene i boken som oftest trekkes direkte av det *diagnostiske* materiale, minner det hele om en forlengst forlatt fremgangsmåte i psykiatrien. Nettop dette å bli hengende ved det rent diagnostiske skulde man jo ved den analytiske psykologi være kommet ut over.

Som bekjent har psykoanalytikeren C. G. Jung fremlagt en typeteori. I motsetning til Harald og Kristian Schjelderups teori, som er statisk, er Jungs teori dynamisk. Avgjørende for typebilledet er vekselspillet hos individet mellem bevissthet og underbevissthet og den eventuelt ensidige fordeling av den sje-

lelige energi mellem disse to sjels-instanser. Denne typeteori inneholder i nogen grad sitt korrektiv i sig selv. En helt statisk typeteori derimot blir også uten det korrektiv Jungs fordelingssynspunkt gir. Nu er det i Harald og Kristian Schjelderups bok tilløp til å betegne typene som reaksjonstyper. Men det har mindre interesse å påvise en løsrevet religiøs reaksjon hos individet. Det viktige spørsmål er nettop reaksjonens sammenheng med personlighetens grunnholdning.

Men man skal ikke overfor disse mangler ved boken glemme at forfatternes arbeide for den nye psykologien har hatt stor betydning i vårt land. Riktignok er det professor Ragnar Vogt som først har referert Freuds synspunkter hos oss og ved sin allsidige rummelighet skaffet den nye psykologien plass og virkemulighet. Men Harald og Kristian Schjelderup er selv gått inn for den Freudske psykologis anskuelser og har dermed i høi grad stimulert interessen for psykologi i vårt land.

Riktignok kunde man ha ønsket at det var skjedd med mindre ensidighet. Freuds lærebygning har ved sin indre struktur en tendens til isolasjon, til utelukkelse av andre synspunkter. Det blir gjerne et enten—eller. Grunnen til dette ligger deri at Freuds lærebygning mer er filosofi enn videnskap. Den har nettop det for alle filosofiske systemer karakteristiske preg at den utelukker andre anskuelser.

Den vesentligste innvending som må rettes mot foreliggende arbeide er også at det hviler på bestemte filosofiske forutsetninger. Det må betegnes som en mangel at forfatterne ikke har gjort sig klar over disse forutsetninger. Særlig når det gjelder typeteorier er det absolutt nødvendig å redegjøre for de synspunkter som bærer utvalget og dermed hele typelæren. Man kan si at i typelæren møtes næsten alle nutidens problemer. Her møtes fremfor alt psykologi og filosofi, her skjer sammenstøtet mellem gammel og ny opfatning i filosofien, her åpenbarer den moderne metodelære sin funksjon. Forfatterne har med sin undersøkelse begitt sig like ut på den centrale arbeidsplass. Spørsmålet er da om de også har sett problemenes dybde og utrustet sig med moderne arbeidsmidler.

Hvilke vanskeligheter som tårner sig op ved all typelære ser man alt derav at antallet av de typer som utskilles, ofte er rent vilkårlig valgt. Denne innvending må også fremholdes overfor

de to forfatteres bok. Hvorfor skal det nettop være tre hovedtyper, hvorfor ikke fem eller flere? Gjør man først far-, mor- og selvreligionen til typiske ytringsformer, kunde man like godt snakke om andre typiske ytringsformer. Ved forsøk på å opstille typer er det en vanlig erfaring at man efter hvert som man fordyper sig i stoffet, må utskille flere og flere typer inntil antallet er så stort at fordelene ved den forenkling typeskjemaet skulde by forsvinner. Særlig når man opstiller psykologiske typer, gjør denne vanskelighet sig gjeldende. Man blir stående ved typen derved at man ikke fører den psykologiske analyse helt frem til det individuelle. Men all psykologi er virkelighetsfjern så lenge den ikke når helt frem til det individuelle. Det beror da på et vilkårlig valg om man avslutter analysen når man mener å ha funnet tre forskjellige, ni forskjellige eller enogtyve forskjellige typer.

Nu søker forfatterne å støtte sin typelære ved et religionshistorisk materiale. Man må si at de finner det egentlige bevis for sin tre-deling deri at man også blandt de faktisk foreliggende religiøse systemer kan utskille tre typer. Som eksempel på mor-religionen gjengir de den indiske mystiker Ramakrishnas anskuelser, som eksempel på far-religionen Martin Luthers lære, og endelig som illustrasjon til selv-religionen Zen-munken Bodhidharmas oplevelser. Disse skildringer samholdes nu med det psykoanalytisk vunne materiale, og forfatterne mener på dette grunnlag å kunne levere avgjørende bevis for sin typelære og supplere Freuds ensidige opfatning av religionen som en far-religion med de to andre typer.

Det er et spørsmål om analysen av de tre religiøse retninger overhodet støtter en typeteori. Her gjør utvalgsprinsippet sig gjeldende i ennu høiere grad enn ved det psykoanalytiske stoff. Fremfor alt må man her spørre efter de sociale forestillingers form. Forfatterne anfører da også omkring disse spørsmål så mange reservasjoner at man må forundre sig over at de overhodet kan tillegge typologiseringen real betydning. Det er en uholdbar motsetning mellem alle disse reservasjoner og anvendelsen av stoffet som bevismateriale. Men det gjelder her som ved det psykoanalytiske stoff at skildringene er levende og fengslende for den som vet at de er og skal være ensidige, de har sin verdi når de sees under rent metodologisk synspunkt.

Harald og Kristian Schjelderups bok lider da under en meget følelig mangel på metodebevissthet og metodekritikk. Forfatterne har tildels forvekslet reservasjon og metodologisk kultur. Generelle reservasjoner har intet med moderne metodebevissthet å gjøre. Den nyere metodelære er en central strømning i kulturlivet. Den har preget moderne videnskap og spiller en meget stor rolle i socialvidenskapen, i biologien, i fysikken, i psykologen og fremfor alt i filosofien. Praktisk talt all filosofi i våre dager er på en eller annen måte berørt av metodestrømningen. Det har en sammenheng med verdibevissthetens fremvekst og verdiproblemenes opstilling i filosofien. Jo mer man blir klar over at verdiproblemene er de centrale i alt liv, desto mer kommer utvalgs- og metodeproblemet til bevissthet. Man kan derfor betegne metodologiseringen som den nye strømning i filosofien.

Ut fra denne strømning benytter man typeskjemaet som metodisk middel. Dets anvendelse som arbeidsmiddel er utførlig skildret av filosofer, sociologer, fysikere og biologer. Vi kan ikke gå nærmere inn på det her. Men hovedsaken er at typen anvendes som et sammenligningsmiddel idet man ved å sammenligne typekonstruksjon og virkelighet lettere ser det individuelle i det enkelte tilfelle. Typen anvendes da nettop fordi den *avviker* fra virkeligheten. Typeskjemaet er bare en bakgrunn som, nettop fordi den er skjematisk, lar det individuelle tre skarpere frem. Ut fra den moderne metodelære er det en fundamental feil å gjøre typen til et virkelighetsdogme, å identifisere type og virkelighet. Men denne tendens finnes i Harald og Kristian Schjelderups bok. Typen skal her ha en real betydning, hele bevisførselen går ut på å fastslå fundamentale typer. Nettop den vekt forfatterne legger på det empiriske synspunkt viser at de ikke tar typeskjemaet i metodologisk betydning.

Man må da si at arbeidets grunntanke for så vidt er forfeilet som den bygger på en dogmatisering av metodologiske synspunkter til virkelighetsdommer. Denne dogmatisering henger vel sammen med forfatternes syn på filosofien i det hele og spesielt med deres erkjennelsesteoretiske standpunkt. Ut fra den gamle opfatning var filosofien en virkelighetslære, men ut fra nyere opfatning er den verdilære. Filosofien kun-

de ikke konkurrere med videnskapen i empirisk virkelighetsutforskning og den fikk først sin saklige opgave da den opga denne konkurranse og tok arbeidet op på det felt som videnskapen bevisst skyver fra sig, nemlig verdiproblemenes felt. Videnskapen søker prinsipielt å være vurderingsfri, filosofien derimot kan og må ta verdispørsmålene op. Metodestrømningen i filosofien er da et ledd i den moderne verdifilosofi.

I typeteorien støter nytt og gammelt sammen i et brennpunkt. Ut fra den gamle opfatning av filosofien som en virkelighetslære vil man være tilbøielig til å opfatte typen som en real forklaring. Ut fra den moderne opfatning er den et arbeidssynspunkt, et teknisk middel i erkjennelsesprosessen, men ikke en avsluttende erkjennelse.

Vi kan ikke her gå nærmere inn på Harald og Kristian Schjelderups filosofiske grunnsyn, men jeg kan i denne forbindelse henvise til mitt arbeide «Die methodische Einstellung», Oslo 1929, hvor jeg i et avsnitt har gitt en utførlig prinsipiell kritikk av det erkjennelsesteoretiske standpunkt de to forfattere inntar.

De mangler som må påtales ved forfatternes typebetraktninger henger da sammen med vesentlige grunnspørsmål, og med filosofiens hele stilling i vårt land. De burde i sine undersøkelser i det minste ha tatt noget hensyn til de strømninger i filosofien som nu i lang tid har vært de dominerende.

Men hvor typeskjemaet gjennembrytes blir problemstillingen i boken fruktbar. Det skjer f. eks. ved det impulsgivende i den livssymbolikk som ligger i de utsyn forfatterne gir. Men det skjer også i det mer dynamisk-psykologiske syn hvor forfatterne antyder at de tre typer kanskje svarer til utviklingsstadier i barnets sjeleliv. Det kan tenkes, fremholder forfatterne, at individet begynner sitt liv med å være orientert på sig selv, derefter glir over i en avhengighet av moren, for til slutt å opleve at faren er den mest innflytelsesrike og komme i et avhengighetsforhold til ham. Denne utvikling skal så kunne gjenfinnes i religionshistorien. Her er typeskjemaet skjøvet i bakgrunnen og et utviklingssynspunkt satt inn i stedet. Men det blir med problemstillingen, tanken er ikke utformet og virker nu som en av de generelle reservasjoner. Den vil også neppe la sig gjennemføre på det

grunnlag boken gir. En nærmere utforskning av utviklingsfenomener, av faser og kriser i individets liv vil ganske sikkert opløse det altfor enkle tredelte typeskjema. Dette er vel også grunnen til at forfatterne ikke går videre på denne vei. Arbeidet vilde sprenges ved en indre problematikk. Forfatterne betoner selv at deres resultater nu har en foreløbig karakter. Hvis en fortsettelse eller utvidelse er planlagt, må man tvile på at den kommer innenfor den ramme som er trukket op i boken. Det ligger i hele sakens natur at forfatterne for å redde sine resultater må bryte av før undersøkelsen er for langt fremskredet. Et fortsatt arbeide med disse ting måtte gi typeskjemaet en rent metodologisk betydning og koncentrere sig om utviklingsfenomener.

Den største fare ved all typelære, nemlig at den tas til utgangspunkt for politiske anskuelser, undgår forfatterne. Som bekjent vil C. G. Jung fordele denne verdens goder forskjellig mellem sine to hovedtyper, og E. R. Jaensch har nylig anvendt sin lære om strukturtypene som grunnlag for politiske vurderinger, idet han slutter sig til nasjonalsocialistenes anskuelser. Det er nettop betoningen av utviklingssynspunktet og de sjelelige hemningers betydning for typebilledet som gjør at Harald og Kristian Schjelderups arbeide undgår denne fare.

Arbeidet viser hvor absolutt nødvendig metodekritikk er i forskningen. Men det har verdi for fagmannen ved det interessante materiale det bringer. Det er jo vanskelige ting å arbeide med, og ovenstående kritikk er anlagt efter de strengeste synspunkter. Men nettop fordi boken inneholder meget verdifullt, tåler den også skarp kritikk.

Ingjald Nissen.

LITTERATUR

Präster och andra. Av *John Nilsson.* Sv. Kyrkans diakonstyrelses bokförlag. 108 sider.

Det undret mig ikke da jeg nylig så at denne lille novellesamling i løpet av mindre enn et år har oplevet tre oplag i Sverige. For det er en ganske merkelig bok. Først og fremst har den bud til *prester,* og den gir ofte trøst og tukt efter behovet. Boken er skrevet av en yngre kirkemann hvis friske, varme hjerte helt slår for den gamle folkekirke. Han tror på den, og holder av den, tross alt. Men han vet også om de farer som lurer, når en som arbeider der blir fristet til lettkjøpt passivitet eller ufruktbart mismot. Han vet det er riktig som Björkquist engang sier: *Smal är folkkyrkans väg!* Men, som sagt, han vet den er gangbar. Og han eier noget av en suggererende evne til å øke troen hos andre.

Nu må man ikke mene det er en samling «pene fortellinger», laget efter opskrift, med mere eller mindre utenpåklint moral. Forf. iakttar med på engang skarpt og våkent blikk, han kan forme med betydelig kunstnerevne, og hvad han fører frem fra det mangfoldige menneskeliv har alltid en egen evne til å fengsle. Les engang den fine lille skissen: *För stor* — om kirken, som fra å stå der skremmende med sine mange tomme benker, for den unge prest forvandles til å bli på engang en predikant om det store: Der er ennu rum! og en vekkerrøst fra Ham som engang sa: Forat mitt hus må bli fullt!

...... Eller les den humørfylte, tilforlatelige skildring: *Lutheraner!*

Noen vil forresten med særskilt glede dvele ved bokens siste lille stykke: *Av nåd.* Det ligger litt på siden av de andre, virkelighetsnære fortellinger. Men på sitt vis tilhører også det for kristen tro virkelighetens verden. Selv om den må søkes noe høiere oppe enn der vi ferdes til daglig.

Bretteville Jensen.

Nathan Söderblom. Av *Michael Neiendam.* Nyt nordisk forlag.

Også denne lille minnetegning fra dansk kirkehold er risset op i umiddelbar inspirasjon, i sammenheng med det enestående sterke inntrykk mannen gjorde. «Nathan Söderblom var et forunderlig menneske». Det er de første ord som møter oss også her. Ved siden av de store bøker som samvittighetsfullt prøver å få mest mulig med av all rikdommen i Söderbloms personlighet, har sikkert også de *knappe riss* sin særskilte misjon. Vi fikk et slikt for et par år siden, fra biskop Berggrav, — enestående friskt og kongenialt. Dette danske utkast vidner om den varme personlige grepethet like over for emnet, og det har sikkert sin gjerning å gjøre, særskilt da i Danmark.

Bretteville Jensen.

Redaktørens adresse: Tromsø.
p. t. redaksjonssekr.: pastor *Jacob Steen Natvig,* Møllergt. 1, Oslo, tlf. 15386.